

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

О существе основания^а

Предисловие к третьему изданию

Статья «О существе основания» возникла в 1928 году одновременно с лекцией «Что такое метафизика?». Там продумывается Ничто, тут именуется онтологическая разница.

Ничто — это *нет* сущего и таким образом бытие, воспринятое от сущего. Онтологическая разница — это *нет* между сущим и бытием. Но насколько бытие как *нет* сущему не есть ничто в смысле nihil negativum, настолько их разница как *нет* между сущим и бытием не есть лишь конструкт рассудочной дистинкции (ens rationis).

То ничтожащее *нет* бытийного ничто и это ничтожащее *нет* онтологической разницы, правда, не одно и то же, но *то самое* в смысле своей взаимопринадлежности внутри существенности бытия сущего^б. Это *то самое* заслуживает осмысления, и оба текста, намеренно оставленные раздельными, пытаются приблизить его к определенности, оставаясь неспособны ее достичь.

Что если бы вдумчивые начали продумывая вникать в это двадцать уже лет ожидающее *то самое* дело?

* * *

Аристотель так подытоживает свой разбор разнообразных значений слова ἀρχή^с, начало: πρῶτον μὲν οὖν κοινόν τὸν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἐστὶν ἢ γίνεταί ἢ γινώσκεται, общее всякого начала — быть тем первым, откуда бытие становление или познание [1]. Тут высечены разновидности того, что мы обычно называем «основанием»: основание чем-бытия, факта бытия и истины. Помимо того, тут делается однако попытка еще и уловить, в чем эти «основания» как таковые совпадают. Их κοινόν, общее, есть τὸ πρῶτον ὅθεν, то *первое*, из чего... Рядом с этим трояким делением верховных «начал» мы находим то четырехчастное деление «причины», αἰτιῶν, на под-лежащее, ὑποκείμενον, бытие-тем-что-было, τὸ τί ἦν εἶναι, начало изменения, ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς, и то-ради-чего, οὗ ἕνεκα [2], которое в последующей истории «метафизики» и «логики» осталось ведущим. Хотя «все причины», πάντα τὰ αἰτια,

Мартин Хайдеггер *

О существе основания а

*Предисловие к третьему
изданию*

Статья «О существе основания» возникла в 1928 году одновременно с лекцией «Что такое метафизика?». Там продумывается Ничто, тут именуется онтологическая разница.

Ничто — это *нет* сущего и таким образом бытие, воспринятое от сущего. Онтологическая разница — это *нет* между сущим и бытием. Но насколько бытие как *нет* сущему не есть ничто в смысле nihil

negativum, настолько их разница как *нет* между сущим и бытием не есть лишь конструкт рассудочной дистинкции (ens rationis).

То ничтожащее *нет* бытийного ничто и это ничтожащее *нет* онтологической разницы, правда, не одно и то же, но *то самое* в смысле своей взаимопринадлежности внутри существенности бытия сущего^b. Это *то самое* заслуживает осмысления, и оба текста, намеренно оставленные отдельными, пытаются приблизить его к определенности, оставаясь неспособны ее достичь.

Что если бы вдумчивые начали продумывая вникать в это двадцать

уже лет ожидающее *то самое* дело?

* * *

Аристотель так подытоживает свой разбор разнообразных значений слова *ἀρχή*^с, начало: *πασῶν μὲν οὖν κοινόν τῶν ἀρχῶν τό πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἐστίν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκεται*, общее всякого начала — быть тем первым, откуда бытие становление или познание [\[1\]](#). Тут высвечены разновидности того, что мы обычно называем «основанием»: основание *чем* -бытия, *факта* бытия и *истины*. Помимо того, тут делается однако попытка еще и уловить, в чем эти «основания» как таковые совпадают.

Их κοινόν, общее, есть τό πρῶτον ὅθεν, то *первое*, из чего... Рядом с этим трояким делением верховных «начал» мы находим то четырехчастное деление «причины», αἴτιον, на под-лежащее, ὑποκείμενον, бытие-тем-что-было, τό τί ἦν εἶναι, начало изменения, ἀρχή τῆς μεταβολῆς, и то-ради-чего, οὗ ἔνεκα [2], которое в последующей истории «метафизики» и «логики» осталось ведущим. Хотя «все причины», πάντα τὰ αἴτια, признаны «началами», ἀρχαί, внутренняя взаимосвязь между разделениями и их принцип остаются в темноте. И уж подавно приходится сомневаться, можно ли

найти существо основания путем характеристики того, что «обще» «видам» оснований, хотя не видеть здесь шага к более исходному прояснению основания нельзя. *Аристотель* и не успокоился на «четырех причинах», просто надерганных как попало, но потрудился над пониманием их взаимосвязи и обоснованием их четверного числа. Это видно из их тщательного анализа в *Физике II* и прежде всего из «проблемно-исторического» прояснения вопроса о «четырех причинах» в *Метафизике I 3—7*, подытоженного у *Аристотеля* утверждением, что разбор причин

проведен правильно, о чем косвенно свидетельствуют все, кому не удалось отыскать причины, и во всяком случае начала следует разыскивать как это сделано, или каким-либо сходным образом: ὅτι μὲν οὖν ὀρθῶς διώρισται περὶ τῶν αἰτίων καὶ πόσα καὶ ποία, μαρτυρεῖν εἰκόασιν ἡμῖν καὶ οὗτοι πάντες, οὐ δυνάμενοι θιγεῖν ἄλλης αἰτίας, πρὸς δέ τούτοις ὅτι ζητητέαι αἱ ἀρχαί ἢ οὕτως ἀπασαι ἢ τινά τρόπον τοιούτον, δῆλον [\[3\]](#) . До- и равным образом послеаристотелевская история проблемы основания здесь вынужденно опускается. В виду задуманной постановки проблемы однако следует вспомнить вот о чем.

Через *Лейбница* проблема основания известна в форме вопроса о законе достаточного основания *principium rationis sufficientis*. Монографически первым *Хр. А. Крузий* рассмотрел «закон основания» в своей «Философской диссертации о применении и границах закона определяющего, в просторечии достаточного основания», *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii determinantis vulgo sufficientis* (1743) [\[4\]](#) , а последним *Шопенгауэр* в своей диссертации «О четверояком корне закона достаточного основания» (1813) [\[5\]](#) . Если однако проблема основания вообще

сцеплена с узловыми вопросами метафизики, то она должна ощущаться и там, где не трактуется специально в своем привычном облике. Так *Кант* по видимости проявлял мало интереса к «закону основания», хотя он и разбирает его специально в начале [6] своего философствования, равно как и ближе к концу [7]. И все же этот вопрос стоит в центре всей критики чистого разума [8]. Не менее значимы для проблемы шеллинговские «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанные с этим предметы» (1809) [9]. Уже эта

отсылка к Канту и Шеллингу делает сомнительным, что проблема основания совпадет с «законом основания», и спрашивается, поставлена ли она этим последним вообще. Если нет, то проблема основания нуждается сначала в пробуждении, что не исключает возможности использовать в качестве стимула и первого ориентира для этого прояснение «закона основания». Разбор проблемы в свою очередь равнозначен охвату и разметке *области*, внутри которой должна идти речь о существовании основания, без претензий на намерение прояснить

его одним разом. В качестве такой области выдвигается *трансценденция*. Это вместе с тем означает: она сама впервые получает более исходное и объемное определение как раз через проблему основания. Всякое прояснение сути в качестве *философствующего*, т.е. интимнейше *конечного* усилия всегда неизбежно должно свидетельствовать о *хаосе*, какой *человеческое* познание устраивает из всего *существенного*. Тем самым ниже следующее получает такое членение: I) Проблема основания; II) Трансценденция как область вопроса

о существе основания; III) О существе основания.

I. Проблема основания^d

«Закон основания» как «верховный принцип», похоже, заранее исключает все подобное *проблеме* основания. Но ведь разве «закон основания» есть высказывание *об* основании как таковом? Расхожая и краткая редакция закона гласит: *nihil est sine ratione*, ничего нет без основания^e. В позитивной перифразе это значит: *omne ens habet rationem*, каждое сущее имеет основание. Закон делает высказывание *о сущем*, причем имея

в виду такую вещь как «основание» ^f
. Что однако составляет существо
основания, в этом законе не
определяется, а предполагается для
этого закона как само собой
разумеющееся «представление».
«Верховный» закон основания еще и
иным образом делает употребление
из *непроясненного* существа
основания; ибо специфический
законообразный характер этого
закона как «основного»,
принципиальность этого *prīncipium*
grande (Лейбниц) позволяет исходно
очертить себя лишь во внимании к
существу основания.

Так что «закон основания» как в способе своего полагания, так и в полагаемом им «содержании» стоит под вопросом, если конечно существо основания может и обязано вместо неопределенно-обобщенного «представления» стать проблемой §.

Хотя закон основания не дает ровно никаких прояснений как раз относительно основания как такового, он может служить все-таки исходным пунктом какой-то характеристики проблемы основания. Разумеется, закон подлежит — даже еще ничего не говоря о вышеназванных нерешенных вопросах — разнообразным

толкованиям и оценкам. Для нашей
сейчасной цели однако всего проще
принять его в той редакции и роли,
какие ему отчетливо придал прежде
всего *Лейбниц*. Однако именно тут
идут споры о том, имеет ли
principium rationis для *Лейбница*
«логическое» или «метафизическое»
значение или то и другое вместе.
Конечно, пока мы соглашаемся, что
не знаем ничего определенного ни о
понятии «логики», ни о
«метафизике», ни тем более об их
«соотношении», споры вокруг
историографического толкования
Лейбница остаются без надежной
путеводной нити и потому

философски неплодотворны. Никоим образом не вправе они повлиять на то, что в нижеследующем привлекается из *Лейбница* о principium rationis. Удовлетворимся приведением одного принципиального места из трактата «Первые истины», «Primae veritates» [10] .

Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subiecto est

expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est. Предикат, т. е. нечто последующее, всегда входит в субъект, т. е. предшествующее; истина заключается в связи между элементами высказывания. При их идентичности эта связь, т. е. включение предиката в субъект, очевидна, во всех прочих случаях имплицитна и подлежит выявлению через анализ понятий, опору доказательства.

Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa universali aut singulari, necessaria aut contingente, et

in denominatione tam intrinseca quam extrinseca. Et latet hic arcanum mirabile a quo natura contingentiae seu essentialis discrimen veritatum necessariarum et contingentium continetur et difficultas de fatali rerum etiam liberarum necessitate tollitur. Так со всякой истиной, общей или единичной, необходимой или случайной, и с именовани-ем, внутренним и внешним. Эта дивная тайна, объясняющая природу случайности, или различие необходимых и случайных истин, и разрешающая апорию фатальной необходимости даже свободных вещей, остается скрытой.

Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hinc nascitur axioma receptum, *nihil esse sine ratione*, seu *nullum effectum esse absque causa*. Alioqui veritas daretur, quae non potest probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est. Из этого начала, мало замеченного из-за его крайней простоты, следует много важного. Отсюда рождается аксиома *ничего без основания*, или *нет следствия без причины*. Иначе существовала бы истина недоказуемая априори,

несводимая к тождеству, а это против

природы истины, которая всегда явно или неявно тождественна.

Характерным для него образом *Лейбниц* дает здесь *заодно* с описанием «*первых истин*» определение того, что есть истина *первично* и вообще, имея в виду показать «рождение» закона основания, *principium rationis*, из природы истины, *natura veritatis*. И занятый как раз этим, он находит нужным указать на то, что мнимая самопонятность таких понятий как «истина», «тождество» мешает их прояснению, которое было бы достаточным, чтобы развернуть в его истоке *principium rationis* и прочие

аксиомы. В целях настоящего рассмотрения под вопросом стоит однако не дедукция principium rationis, а разбор проблемы основания. В каком смысле приведенное место дает здесь путеводную нить?

Principium rationis существует, потому что без его наличия было бы сущее, вынужденное не иметь основания. Для *Лейбница* это означало бы существование такого истинного, которое противится своему разложению на тождества, существование таких истин, которые неизбежно преступали бы «природу» истины вообще. Поскольку же это

невозможно и истина существует, постольку существует, возникая из существа истины, и *princīpiū rationis*. Но существо истины лежит в связи, *connexiō* (συνπλοκή) субъекта и предиката. *Лейбниц* таким образом заранее с эксплицитной, хотя и неоправданной отсылкой к *Аристотелю*, понимает истину как истину высказывания (суждения). Связь, *nexus*, определяется им как «включенность», *inesse* всякого *P* в *S*, а это *inesse* — как *idem esse*. Тождество как суть истины высказывания означает здесь явно не голую то-же-самость чего-то с самим собой, а единство в смысле

изначально — единящей
взаимопринадлежности. Истина
означает — стало быть
согласованность, которая со своей
стороны является таковой лишь как
со-гласование с тем, что дает о себе
знать в тождестве как единое.
«Истины» — истинные
высказывания — встают по своей
природе в отношение к чему-то, *на*
основании чего они могут быть
согласиями. Разборчивое связывание
в каждой истине есть то, что оно
есть, всякий раз на основании чего-
либо, т. е. как «обосновываемое».
Истине внутренне присуще таким
образом сущностное отношение к

такой вещи как «*основание*». Но тогда проблема истины необходимо приводит в «близость» к проблеме основания. Чем ближе к истокам мы овладеваем существом истины, тем, выходит, неотступнее навязывает нам себя проблема основания.

Не подвернется ли однако что-то еще более близкое к истокам за пределами сужения существа истины до свойства высказывания? Да, и это будет не менее чем догадка, что названное определение существа истины - как бы оно ни понималось в своих деталях — остается хотя и неизбежным, но все же производным [\[11\]](#) . Согласование nexus'a с сущим

и как следствие его унисон сами по себе *как таковые* не делают сущее доступным. Оно должно как потенциальное *о-чем* всякого предикативного определения уже обнаружиться, наоборот, *до* этой предикации и для нее. Предикация должна, чтобы стать возможной, укорениться в том или ином самообнаружении, имеющем *непредикативный* характер. Истина высказывания коренится в *более исходной* истине (непотаенности), в допредикативной открытости *сущего*, которую можно назвать *онтической истиной*. В меру различия родов и областей сущего

меняется характер его потенциальной раскрытости и принадлежащие ей способы истолковывающего определения. Так например, истина наличного (напр. материальных вещей) как *раскрытость* специфически отлична от истины сущего, каким являемся мы сами, от *разомкнутости* экзистирующего присутствия [\[12\]](#) . Как бы многосложны ни были однако различия этих двух видов онтической истины, в отношении всякого допредикативного раскрытия справедливо то, что открывание *первично* не имеет характера голого представления (наблюдения), ни

даже при «эстетическом» созерцании. Характеристика допредикативной истины как созерцания и *потому и напрашивается* сама собой, что онтическая истина, полагаемая истиной в собственном смысле, заранее определяется как истина высказывания, т. е. как «*связь представлений*». На ее фоне более простой позицией будет свободное от связывания, непосредственное представление. Последнее, правда, выполняет свою собственную функцию в *опредмечивании* сущего, всегда уже неизбежно открывшегося. Само онтическое открытие однако

происходит в расположении [\[13\]](#)
среди сущего, имеющем
настроенческие и
инстинктообразные черты, и в
опирающемся на это стремящемся и
волевом отношении к сущему¹. Но
даже оно не смогло бы, ни
допредикативно ни предикативно
истолкованное, сделать сущее в
самом себе доступным, если бы его
раскрытие не было заранее уже
освещено и направлено некой
понятностью бытия (бытийного
устройства: чем- и как-бытия)
сущего. *Раскрытость бытия только
и делает впервые возможной
обнаружение сущего.* Эта

раскрытость как истина о бытии именуется *онтологической истиной* ¹. Конечно термины «онтология» и «онтологический» многозначны, причем так, что таится именно своеобразная проблема онтологии. Онто- логия, λόγος бытийного ὄν, означает речь (λέγειν) о сущем как сущем, но одновременно здесь подразумевается то, к чему идет речь о сущем (λεγόμενον). Речь о чем-то как таковом опять же не обязательно значит: *понимание* того, о чем речь, в его сути. Предшествующе-проясняющее и ведущее во всяком отношении к сущему *понимание* бытия (λόγος в самом широком

смысле) ^k не есть ни схватывание бытия ¹ как такового, ни тем более концепция так схваченного (λόγος в самом узком значении = «онтологическое» понятие). Еще не собранную в понятие понятность бытия мы именуем поэтому доонтологической или также онтологической в более широком смысле. Понятием бытия предполагается, что бытийная понятность оформилась и сделала собственной темой и проблемой бытие, всегда в ней уже как-то понятое, в общих чертах набросанное и тем или иным образом приоткрывшееся. Между

доонтологической бытийной
понятностью и специальной
проблематикой концептуального
понимания бытия есть много
ступеней. Характерной ступенью
является например набросок
бытийного устройства сущего,
очерчивающий вместе с тем
определенное поле (природу,
историю) как область возможного
опредмечивания в научном
познании. Предваряющее
определения бытия (*что* и *как* оно
есть) природы вообще закрепляется в
«основопонятиях» соответствующей
науки. Этими понятиями вводятся в
границы, например, пространство,

место, время, движение, масса, сила, скорость, но при всем том существо времени, движения не становится особой проблемой. Понятность бытия наличного сущего здесь доводится до понятия, но концептуализирующее определение времени, места и т. д., их дефиниции, в своем применении и диапазоне направляются единственно лишь основополагающей постановкой вопроса, налагаемой на сущее в соответствующей науке. Основопонятия сегодняшней науки ни «собственных» онтологических понятий бытия рассматриваемого сущего не содержат, ни получить их

просто путем своего «прикладного» расширения не дают. Наоборот, исходные онтологические понятия должны быть получены до всякой дефиниции научных основопонятий, так что только из них становится можно оценить, каким суживающим и с определенной точки зрения ограничивающим образом основопонятия науки фиксируют улавливаемое чисто онтологическими понятиями бытие. «Факт» наук, т. е. неизбежно заключенный в них, как и во всяком отношении к сущему, фактический фонд бытийной понятности, не есть ни обосновательная инстанция для

этого априори, ни источник его познания, но лишь потенциальное побуждающее указание на исходное бытийное устройство например, истории или природы, указание, которое само еще неизбежно подлежит постоянной критике, уже взявшей свои ориентиры в принципиальной проблематике всякого вопрошания о бытии сущего.

Возможные ступени и разновидности онтологической истины в более широком смысле являют вместе с тем богатство того, что как исходная истина лежит в основании всякой онтической [\[14\]](#) . Непотаенность бытия однако есть

всегда истина бытия *сущего*, действительно ли это последнее или нет. И наоборот, в непотаенности сущего всегда уже заключена таковая его бытия. Онтическая и онтологическая истины касаются, всякий раз по разному, *сущего* в его бытии и *бытия* сущего. Обе взаимопринадлежны в своей сути на основании их отношения к *различию бытия и сущего*^m (онтологическая разница)ⁿ. Необходимое таким образом онтически-онтологическое разветвление^o существа истины вообще возможно только вместе с вскрытием этого различия. Если уж особенность присутствия

заключается в том, что оно относится к сущему, понимая в бытии, то *та* различительная способность, в которой онтологическая разница проявляется фактически, должна пустить корни своей собственной возможности в самом основании существа присутствия. Это основание онтологической разницы мы именуем, забегая вперед, *трансценденцией* присутствия.

Если всякое *отношение* к сущему характеризовать как интенциональное, то *интенциональность* возможна лишь на основании *трансценденции*, но

ни тождественна ей, ни тем более сама не есть наоборот обеспечение возможности трансценденции [\[15\]](#).

До сих пор надлежало только в немногих, но существенных шагах показать, что существо истины надо искать исходнее чем позволяет ее традиционная характеристика в смысле свойства высказываний. Если же существо основания имеет внутреннюю связь с существом истины, то и *проблема* основания может локализоваться лишь там, где существо истины почерпает свою внутреннюю возможность, в существе трансценденции. Вопрос о

существо основания становится *проблемой трансценденции*.

Если эта сопряженность истины, основания, трансценденции исходно едина, то и сцепление соответствующих проблем должно прорываться на свет везде там, где за вопрос об «основании» — будь то даже просто в форме специального разбора закона основания — берутся решительнее.

Уже приведенное место из *Лейбница* выдает родство между проблемами «основания» и бытия. Бытие истинным, *verum esse*, означает включенность в смысле тождественности, *inesse qua idem*

esse. Verum esse — бытие *истинным* означает однако для *Лейбница* вместе с тем *бытие* «в истине» — просто esse. Тогда идея бытия вообще истолковывается через *inesse qua idem esse*. Чтó делает сущее, *ens*, сущим, так это «тождество», правильно понятое единство, которое как простое исходно единит и в этом единении одновременно уединяет. Исходно (опережающее) просто уединяющее единение, составляющее существо сущего как такового, есть однако существо монадологически понятой «субъективности» лейбницевского *subjectum* (субстанциальности

субстанции). Выведение закона основания, *principium rationis*, из существа истины высказывания у Лейбница свидетельствует таким образом что в ее основе лежит совершенно определенная идея бытия вообще, в свете которой только и становится возможна та «дедукция». Вполне явственно связь между «основанием» и «бытием» обнаруживается в метафизике *Канта*. В его «критических» работах можно конечно попросту не найти эксплицитной трактовки «закона основания»; разве что заменой этому почти непостижимому отсутствию сочтут доказательство второй

аналогии. Однако *Кант* очень даже разбирает закон основания, причем в особом месте своей Критики чистого разума под заглавием «*верховного основоположения* *всех синтетических суждений*». Это «*положение*» выявляет, *что вообще* — в кругу и в плоскости онтологической постановки вопроса у *Канта* — принадлежит к *бытию* сущего как доступному на опыте. Оно дает реальную дефиницию трансцендентальной истины, т.е. оно обуславливает ее внутреннюю возможность через единство времени, силы воображения и «*я мысля*» [\[16\]](#) . Что у *Канта* сказано о

лейбницеvском законе достаточного основания, он есть «заслуживающее внимания указание на исследования, которые метафизике еще предстояло провести» [\[17\]](#) , справедливо опять же о его собственном верховном принципе всякого синтетического познания, поскольку *проблема* сущностной связи бытия, истины и основания в нем *таится*. Лишь отсюда можно вывести вопрос об исходной соотнесенности трансцендентальной и формальной логики, соотв. о правомерности такого различения вообще.

Краткое изложение лейбницеvской дедукции закона

основания из существа истины было призвано пояснить связь проблемы основания с вопросом о внутренней возможности онтологической истины, т.е. в конечном счете с *еще более* исходным и следственно более обширным вопросом о существовании трансценденции. *Трансценденция* есть соответственно *область*, внутри которой проблема основания должна дать приблизиться к себе. Эту область надлежит в нескольких главных чертах вывести на свет.

II. Трансценденция как область вопроса о существовании основания

Предварительное

терминологическое замечание призвано упорядочить применение слова «трансценденция» и подготовить определение подразумеваемого под ним феномена. Трансценденция означает превосходение. Трансцендентно (трансцендирующе) то, что осуществляет превосходение, пребывает в превосходении. Последнее присуще как событие определенному существу. Формально превосходение можно осмыслить как «отношение», переносящее «от» чего-то «к» чему-то. К превосходению принадлежит тогда

нечто такое, большей частью неудачно именуемое «трансцендентным», во что совершается перешагивание.

Трансценденция как термин, подлежащий прояснению и выверке, подразумевает нечто явно собственное *человеческому присутствию*, причем не как один из возможных в ряду прочих видов поведения, периодами реализуемого, но как *до всякого поведения сложившееся основоустройство этого сущего*. Конечно, человеческое присутствие как «пространственно» экзистирующее среди других возможностей имеет и возможность

пространственного
«превосхождения»
пространственной границы или
пропасти. Трансценденция есть
однако превосходение, делающее
возможными такую вещь как
экзистенция вообще, а с нею и
«само»-движение-в-пространстве.

Если для сущего, которое всегда
есть мы сами и которое мы
понимаем как «присутствие»,
избрать титул «субъект», то
получится: трансценденция
обозначает существо субъекта,
является основоструктурой
субъективности. Субъект никогда не
экзистирует сперва как «субъект»,

чтобы потом, *в случае* наличия еще и объектов, *к тому же* трансцендировать, но *быть* субъектом подразумевает: быть сущим в (качестве) трансценденции. Проблему трансценденции никогда не разобрать, пытаюсь решить вопрос, может ли трансценденция быть присуща субъекту или нет; наоборот, понятность трансценденции есть уже решение о том, имеем ли мы вообще в нашем понятии такую вещь, как «субъективность», или просто связались с неким остовом субъекта.

Конечно, пока характеристикой трансценденции как

основоструктуры «субъективности» мало что добыто для проникновения в эту конституцию присутствия. Даже наоборот, поскольку впредь вообще всякое эксплицитное или большей частью имплицитное применение понятия субъекта собственно возбраняется, трансценденцию больше уже нельзя определять как «субъект-объектное отношение». Тогда, выходит, трансцендентное присутствие (уже тавтологическое выражение) не занято превосхождением ни каких-то заготовленных для субъекта и заранее вынуждающих его к внутрисложности (имманенции)

«пределов», ни «пропасти», отделяющей его от объекта. Объекты — опредмеченное сущее — не являются однако и тем, к чему осуществляется превосхождение. Превосходимое есть как раз единственно *само сущее*, а именно всякое сущее, могущее быть и становиться для присутствия непотаенным, включая *также и в первую очередь* сущее, в качестве которого «оно само» экзистировало.

В превосхождении присутствие выходит прежде всего на такое сущее, какое *оно* есть, на себя *как* на «самого» себя. Трансценденция конституирует самость. Однако

опять же никогда не сначала только ее, но превосхождение всегда задевает также и сущее, каким присутствие «само» *не* оказывается; точнее: в превосхождении и через него впервые внутри сущего может быть различено и решено, кто и как есть «*самость*» и что не есть она. Поскольку же присутствие экзистирует как самость — и лишь постольку, — оно может относить«ся» к сущему, которое однако оно должно прежде превзойти. Хотя и существуя среди сущего и будучи охвачено им, присутствие как экзистирующее всегда уже превзошло природу.

Что́ тут однако в сущем всякий раз превзойдено присутствием, не просто найдено таковым, но *все* сущее, как бы оно в отдельности ни определялось и ни подразделялось, с самого начала уже в своей целости трансцендировано. Целость может при этом оставаться как таковая неизвестной, хотя она всегда — по не подлежащим сейчас разбору причинам — истолкована исходя из сущего, большей частью из какой-то его настоящей области, и потому по меньшей мере знакома.

Превосхождение совершается в целости и никогда не только временами да, а временами нет,

скажем сначала только как чисто теоретическое постижение объектов. Скорее с самим фактом присутствия превосходение уже тут.

Но что если сущее *не* есть то, к чему совершается превосходение, как тогда надо определять это « к чему », да и как вообще его искать? Мы именуем то, к чему трансцендирует присутствие как таковое, *миром* и определим теперь трансценденцию как *бытие-в-мире*. Мир входит в единую структуру трансценденции; как ей принадлежащее, понятие мира именуется *трансцендентальным*. Этим термином именуется все, что

сущностно принадлежит к трансценденции и свою внутреннюю возможность берет от нее внаем. И лишь поэтому прояснение и толкование трансценденции может называться «трансцендентальным». То, что подразумевается под «трансцендентальным», не приходится заимствовать из некой философии, которой приписывают «трансцендентальное» как «точку зрения», да еще «теоретико-познавательную». Этим не исключается признание того, что именно *Кант* увидел в «трансцендентальном» проблему внутренней возможности онтологии

вообще, хотя для него «трансцендентальное» сохраняет еще существенно «критическое» значение. Трансцендентальное относится для *Канта* к «возможности» (обеспечению) такого познания, которое *не «перелетает» неоправданно* через опыт, т.е. не «трансцендентно», а остается самым же опытом. Трансцендентальное дает таким образом пусть сужающее, но через то одновременно позитивное сущностное ограничение (дефиницию) нетрансцендентного, т.е. человеку как таковому доступного онтического познания. С

более радикальным и универсальным осмыслением существа трансценденции необходимо связана тогда более радикальная разработка идеи онтологии и тем самым метафизики.

Характеризующее трансценденцию выражение «бытие-в-мире» именуется некое «положение дел», причем якобы легко обозримое. Что именно тут имеется в виду, зависит от того, берется ли понятие *мир* в дофилософском расхожем или в трансцендентальном значении. Разбор двоякого значения речи о бытии-в-мире может это прояснить.

Трансценденция, понимаемая как бытие-в-мире, необходимо присуща человеческому присутствию. Это однако уж окончательно самое тривиальное и пустое, что можно высказать. В самом деле, присутствие выступает среди прочего сущего и значит встречается как таковое. Трансценденция тогда означает: относящееся к прочей имеющейся наличности, соотв. к сущему, неостановимо множащемуся до необозримости. Мир оказывается обозначением всего, что есть, всевмещающим в смысле единства, не идущего в определении «всего»

дальше объединяющего охвата. Если в основу речи о бытии-в-мире кладется это понятие мира, то конечно «трансценденцию» придется приписывать *каждому* существу как *наличному*. Наличное, встречающееся среди прочего, «*существует в мире*». Если под «трансцендентным» не подразумевается ничего кроме «относящегося к прочему существу», то по-видимому, невозможно приписывать трансценденцию как *отличительную* бытийную конституцию *человеческому присутствию*. Тезис: к существованию человеческого присутствия принадлежит бытие-в-мире, тогда

оказывается даже явно ложным. Ибо нет сущностной необходимости в фактичном существовании такого сущего как человеческое присутствие. Его ведь может и *не* быть.

Если же однако, с другой стороны, присутствию по праву и исключительно приписывается бытие-в-мире, причем именно как сущностное устройство, то это выражение не может иметь вышеназванного смысла. Но тогда и мир тоже означает что-то другое чем просто совокупность всего наличного сущего.

Приписывать присутствию бытие-в-мире в качестве основоустройства значит высказывать нечто о его существе (о его собственной внутренней возможности как присутствия). При этом как раз *нельзя* видеть момент доказательности в том, *существует ли* прямо фактически присутствие или нет, и *какое*. Речь о бытии-в-мире не констатация фактической встречаемости присутствия, да и вообще не онтическое высказывание. Она касается сущностного положения вещей, которым вообще определяется всякое присутствие, а потому имеет характер

онтологического тезиса. Тем самым выходит: присутствие не постольку есть бытие-в-мире, поскольку и лишь поскольку оно фактически существует, но наоборот, оно *может* как существующее, т.е. как присутствие, быть лишь *поскольку* его бытийное устройство заключено в бытии-в-мире.

Положение: фактическое присутствие существует в мире (встречается среди прочего сущего), оказывается ничего не говорящей тавтологией. Высказывание: к существу присутствия принадлежит то, что оно существует в мире (необходимо выступая «рядом» с

другим сущим), оказывается ложным. Тезис: к существованию присутствия как таковому принадлежит бытие-в-мире, содержит *проблему* трансценденции.

Тезис исходен и прост. Отсюда не следует простота его развертывания, хотя бытие-в-мире всякий раз лишь в *едином*, разностепенно прозрачном *броске* может быть приведено к подготовительной и снова (конечно лишь относительно) концептуально подытоживающей понятности.

Трансценденция присутствия предыдущей характеристикой бытия-в-мире определена лишь

воспретительно. К трансценденции принадлежит мир как то, куда происходит превосхождение. Позитивную проблему, как надо понимать мир, как определять «отношение» присутствия к миру, т.е. как осмысливать бытие-в-мире qua исходно единую конституцию присутствия, мы разбираем здесь только в направлении и в границах, требуемых ведущей проблемой основания. В этих видах попытаемся интерпретировать *феномен мира*, что послужит прояснению трансценденции как таковой.

Для ориентации в этом трансцендентальном феномене мира

начнем с характеристики, конечно по необходимости неполной, главных значений, выступающих на передний план в истории понятия мира. У таких элементарных понятий расхожее значение большей частью не бывает исходным и существенным. Это последнее снова и снова оказывается скрыто и концептуализируется лишь с трудом и редко.

Уже в решающих началах античной философии обнаруживается нечто существенное [\[18\]](#) . Кóσμος означает не то или иное подступающее и теснящее сущее само по себе, также и не все

это вместе взятое, но подразумевает «состояние», т.е. то *как*, в котором сущее, причем именно *в целом*, существует. Κόσμος οὗτος означает таким образом не данный круг сущего в отграничении от другого, а этот мир сущего в отличие от какого-то другого мира *того же* сущего, само то ἐόν в меру своего мира, κατὰ κόσμον [19]. Мир, будучи этим «*как в целом*», уже лежит в основании всякого возможного разбиения сущего; оно не уничтожает мир, но всегда *нуждается* в нем. Что имеет место ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ, в одном мире [20], не образовало этот последний впервые лишь собрав его вместе, но

насквозь и заранее охвачено этим миром. Еще одну сущностную черту κόσμος'a устанавливает *Гераклит* [21] : ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινόν κόσμον εἶναι, τῶν δέ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. Бодрствующим принадлежит единый и потому общий мир, всякий спящий напротив обращается к своему собственному миру. Здесь мир введен в отношение к основным способам, какими фактически существует человеческое присутствие. Бодрствующим сущее кажет себя в некоем сплошь однозначном как, усреднение доступном каждому. Во

сне мир сущего оказывается
уединенным исключительно до
конкретного присутствия.

Из этих скупых отсылок
становится видно уже многое: 1)
Мир подразумевает скорее некое *как*
бытия сущего чем само сущее. 2)
Этим *как* определяется сущее *в целом*
. Оно по сути есть возможность
всякого *как* вообще в смысле границы
и меры. 3) Это *как* в целом остается
известным образом *предваряющим*.
4) Такое предваряющее *как* в целом
само по себе *отнесено* к
человеческому *присутствию*. Мир
принадлежит тем самым прямо
человеческому присутствию, хотя он

охватывает в совокупности все сущее, включая и присутствие.

Насколько уверенно данное понимание кóσμoς'a, конечно еще мало отчетливое и больше мерцающее, удастся вогнать в названные значения, настолько же бесспорно этим словом часто именуется лишь воспринимаемое в таком *как* сущее.

Вовсе не случайность однако, что во взаимосвязи с новой онтической понятностью присутствия, пробившейся с христианством, соотнесение кóσμoς'a с человеческим присутствием, а тем самым понятие

мира вообще заострилось и
прояснилось. Это соотнесение
переживается так исходно, что
κόσμος отныне входит в
употребление прямо как титул
определенного основополагающего
рода человеческой экзистенции.
Κόσμος οὗτος означает у Павла (ср. 1
Кор и Гал) не только и не первично
состояние «космического», но
состояние и положение *человека*, род
его отношения к космосу, его
оценки бытийных благ. Κόσμος есть
бытие-человеком в *как*
богопротивного настроя (ή σοφία τοῦ
κόσμου). Κόσμος οὗτος подразумевает
человеческое присутствие в

определенной «исторической»
экзистенции, в ее отличии от другой,
уже наметившейся (αἰών ὁ μέλλων).

Необычно часто — прежде всего
в сопоставлении с синоптиками — и
одновременно в каком-то вполне
центральной смысле понятие κόσμος
употребляется

Иоанновым
Евангелием [\[22\]](#) . Мир означает
удаленный от Бога основной облик
человеческого присутствия, просто
характер человеческого бытия.
Соответственно мир затем есть
также и региональный титул для всех
вообще людей без различия между
мудрыми и глупыми, праведными и
грешными, иудеями и язычниками.

Центральное значение этого вполне антропологического понятия мира находит себе выражение в том, что оно служит антонимом к богосыновству Иисуса, понятому со своей стороны как жизнь (ζωή), истина (ἀλήθεια), свет (φώς).

Эти проступающие в Новом завете семантические очертания κόσμος'a уверенно обнаруживаются например, у *Августина* и *Фомы Аквинского*. Mundus означает по Августину прежде всего совокупность сотворенного. Однако столь же часто mundus стоит вместо mundi habitantes, обитатели мира. Этот термин имеет опять же

специфически экзистенциальный смысл *dilectores mundi, impii, carnales*, любителей мира, нечестивцев, плотских. *Mundus non dicuntur iusti*, quia licet carne in eo habitent, *corde cum deo sunt*, праведников не назовешь мирскими, они телом в мире, но сердцем в Боге [\[23\]](#). *Августин* явно почерпнул это понятие мира, обусловившее затем европейскую духовную историю, в равной мере из *Павла*, как и из *Иоаннова Евангелия*. Свидетельством тому может служить место из *Tractatus in Joannis Evangelium*. К Ин. 1, 10 (Пролог) ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ ὁ κόσμος

αὐτόν οὐκ ἔγνω, в мире был, и мир через Него стал; и мир Его не узнал, Августин дает такое толкование *mundus*, в котором *двукратное* употребление *mundus* в «*mundus per ipsum factus est*» и «*mundus eum non cognovit*» трактуется как *двузначное*. В первом значении *mundus* имеет смысл *ens creatum*. Во втором *mundus* подразумевает *habitare corde in mundo*, привязанность сердца к миру, в смысле *amare mundum*, любить мир, что совпадает с *non cognoscere Deum*, не знать Бога. В своей взаимосвязи место гласит:

Quid est, *mundus factus est per ipsum*? Coelum, terra, mare et omnia

quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicuntur. *Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit.* Num enim coeli non cognoverunt Creatorem suum, aut angeli non cognoverunt Creatorem suum, aut non cognoverunt Creatorem suum sidera, quem confitentur daemonia? Omnia undique testimonium perhibuerunt. Sed qui non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem hoc appellari meruerunt quod ille, ubi habitabant. Quomodo dicimus, mala est illa domus, aut, bona est illa domus, non in illa quam dicimus bonam, parietes

laudamus, sed malam domum:
inhabitantes malos, et bonam domum:
inhabitantes bonos. Sie et mundum, qui
inhabitant amando mundum. Qui sunt?
Qui diligunt mundum, ipsi enim corde
habitant in mundo. Nam qui non diligunt
mundum, carne versantur in mundo, sed
corde inhabitant coelum. Сотворенные
Богом небо, земля, океан и все в них
именуются миром; в ином смысле
миром именуются любящие мир.
*Мир Им сотворен, и мир Его не
познал;* неужто небеса, ангелы,
звезды не познали Того, Кого и
демонам ведом? Всё свидетельствует
о Творце, но не познали его любящие
мир; они именуются *миром* так же,

как *домом*, плохим или хорошим, можно назвать живущую в доме семью; дурны обитатели дома, не его стены. Миром называют тех, кто душою увяз в мире, вместо того чтобы вознестись сердцем к небесам [\[24\]](#) .

Мир означает соответственно: сущее в целом, а именно то решающее *как*, сообразно которому человеческое присутствие стоит и держится перед сущим. Равным образом *Фома Аквинский* употребляет *mundus* во-первых равнозначно с *universum*, *universitas creaturarum*, а затем также и в значении *saeculum* (мирского образа

мысли), quod mundi nomine amatores mundi significantur, потому что именем мира обозначаются любители мира. Mundanus (saecularis) является антонимом к spiritualis [\[25\]](#).

Не входя в понятие мира у *Лейбница*, упомянем определение мира в метафизике школы. *Баумгартен* [\[26\]](#) дает дефиницию: mundus (universum, *πάν*) est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius. Мир здесь приравнен к совокупности наличного, а именно в смысле *ens creatum*. Этим однако сказано: трактовка понятия мира зависит от концепции существа и возможности

доказательств бытия Божия. Это делается особенно ясно у *Хр. А. Крузиуса*, определяющего понятие мира таким же образом: «*Мир* есть реальное сочетание конечных вещей, не составляющее в свою очередь части какого-то другого, к которому бы оно относилось посредством реального сочетания» [\[27\]](#) . Мир таким образом противопоставляется самому Богу. Но он отличается и от «*отдельной твари*», не в меньшей мере — от «*нескольких вместе существующих тварей*», которые «не состоят *вовсе ни в каком* сочетании», и наконец мир отличен также от такой совокупности тварей, «которая

есть *лишь часть* какой-либо другой, с какой он стоит в реальном сочетании» [\[28\]](#) .

Какие сущностные определения принадлежат к такому миру, должно подлежать дедукции из двоякого источника. В любом мире, во-первых, должно наличествовать то, «что следует из всеобщего существа вещей». Во-вторых — все то, что «при полагании известных тварей познается из сущностных свойств Бога как необходимое» [\[29\]](#) . Потому «учение о мире» внутри метафизического целого подчинено онтологии (учению о существе и универсальнейших различиях вещей

вообще) и «теоретической естественной теологии». Мир есть в этом плане региональный титул для высшего сочетающего единства всеобщности сотворенного сущего.

Если таким образом понятие мира служит основопонятием метафизики (рациональной космологии как одной из дисциплин внутри *metaphysica specialis*), а *кантовская* Критика чистого разума представляет основоположение метафизики в целом [\[30\]](#) , то проблема понятия мира, отвечая преображению идеи метафизики, должна приобрести видоизмененный облик. Тут однако тем более

требуется одно замечание, конечно лишь краткое, что рядом с «космологическим» значением «мира» в антропологии *Канта* опять же прорывается экзистенциальное, правда без специфически христианской окраски.

Уже в «Диссертации 1770 года», где вводная характеристика понятия *tundus* отчасти движется еще вполне в колее традиционной онтической метафизики [\[31\]](#) , *Кант* касается одной трудности в понятии мира, которая позднее в Критике чистого разума заостряется и разворачивается до главной проблемы. *Кант* начинает разбор понятия мира в

«Диссертации» с формального определения того, что понимается под «миром»: мир как «terminus», предел, отнесен к «синтезу»: *In composito substantiali, quemadmodum Analysis non terminatur nisi parte quae non est totum, h.e. Simplici, ita syntesis non nisi toto quod non est pars, i.e. Mundo*, как в пределе всякого анализа лежит часть, не состоящая из других частей, т.е. простое, так в пределе синтеза — целое, уже не входящее ни во что частью, т.е. мир. В § 2 перечислены «моменты», существенные для дефиниции понятия мира: 1) *Materia* (in sensu transcendentali) h.e. *partes*, quae hic

sumuntur esse *substantiae*, материя, т.е. части, полагаемые тут субстанциями.

2) *Forma*, quae consistit in substantiarum *coordinatione*, non subordinatione, форма координации, не субординации этих субстанций. 3) *Universitas*, quae est omnitudo compartium *absoluta*, абсолютная всеобранность составляющих частей. Относительно этого третьего момента Кант замечает: *Totalitas* haec absoluta, quanquam conceptus quotidiani et facile obvii speciem prae se ferat, praesertim cum negative enuntiatur, sicut fit in definitione, tarnen penitus perpensa crucem figere philosopho videtur; безусловная

целость кажется привычным и удобным понятием, особенно когда от нее отталкиваются в дефиниции, но вдумавшись философ видит себя распятым на ее кресте.

Этот крест угнетает Канта все последующее десятилетие; ибо в Критике чистого разума именно «universitas mundi» становится проблемой, причем с разных сторон. Надлежит прояснить: 1) *К чему* относится представляемая под титулом «мир» тотальность, т.е. к чему она может быть единственно отнесена? 2) *Что* соответственно представляется в понятии мира? 3) Какой *характер* имеет это

представление такой тотальности, т. е. какова понятийная структура *понятия* мира как такового? Ответы Канта на эти им самим так эксплицитно не поставленные вопросы ведут к полному преобразованию проблемы мира. Правда, и для кантовского понятия мира все еще остается в силе, что представляемая в нем целость отнесена к *конечным* наличным вещам. Однако это важное для содержания понятия мира отнесение к конечности получает новый смысл. Конечность наличных вещей определяется не на путях онтического доказательства ее

сотворенности Богом, а истолковывается в аспекте того, что — и в каком смысле — вещи являются потенциальным предметом для конечного познания, т.е. для такого, которое должно прежде всего заставить их *подать* себя в качестве уже наличных. Это сущее, зависящее в аспекте своей доступности от встречного принятия (конечного взглядывания), Кант называет «явлениями», т. е. «вещами в явлении». *То же самое сущее* однако, представленное как потенциальный «предмет» абсолютного, т. е. творческого взгляда, он именует «вещами в себе». Единство всей

совокупности явлений, т.е. бытийное устройство всего доступного в конечном познании сущего, определяется через онтологические основоположения, т.е. систему синтетических *априорных* знаний. *Априорно* представленное в этих «синтетических» основоположениях предметное содержание, их «реальность» в старом и у Канта как раз удержанном значении предметности, проникает в представление из внеопытного созерцания объектов, т.е. из того, что вместе с ними необходимо усматривается *a priori*, из чистого узрения «времени». Его реальность

объективная, представимая из объектов. Тем не менее *единство явлений*, будучи неизбежно привязано к фактично случайному становлению данности, всегда *обусловлено* и в принципе неполно. Если теперь представить это единство многосложного в явлениях как полное, то возникает представление совокупности, содержание (реальность) которой в принципе невозможно охватить в одной картине, т.е. в чем-то поддающемся наблюдению. Это представление «трансцендентно». Поскольку однако представление полноты так или иначе априорно

необходимо, оно, хоть и будучи трансцендентным, имеет все же *трансцендентальную реальность*, Представления этого свойства *Кант* именует «*идеями*». Они «содержат известную полноту, до которой не поднимается никакое возможное эмпирическое познание, и разум имеет при этом в виду лишь некое систематическое единство, к какому он стремится приблизить эмпирическое потенциальное единство, никогда вполне его не достигая» [\[32\]](#) . «Я понимаю однако под системой единство разнообразных познаний под единой идеей. Эта последняя есть понятие

разума о форме некоего целого» [\[33\]](#) .
Представляемые в идеях единство и
целость, поскольку их «никогда
невозможно набросать в картине»
[\[34\]](#) , никогда не могут и
непосредственно относиться к
наглядному. Они поэтому как более
высокое единство касаются всегда
лишь единства синтеза рассудка. Эти
идеи однако «не произвольно
выдуманы, но заданы природой
самого разума и относятся поэтому с
необходимостью ко всякому
применению рассудка» [\[35\]](#) . Как
чистые понятия разума они
возникают не из отнесенной всегда
все-таки к данности рефлексии

рассудка, но из чистого движения
разума как умозаключающего. Кант
поэтому называет идеи, в отличие от
«рефлектирующих» понятий
рассудка, «замкнутыми» понятиями
[\[36\]](#) . В умозаключении разум
нацелен на то, чтобы добыть
безусловное для своих условий. Идеи
как присущие чистому разуму
понятия целости суть
соответственно представления
безусловного. «Таким образом
трансцендентальное понятие разума
есть не что иное как понятие о
совокупной целости условий для той
или иной обусловленной данности.
Поскольку же только *безусловное*

делает возможной эту совокупную целость условий, и наоборот целость условий всякий раз сама оказывается безусловной, то понятие чистого разума вообще может быть прояснено понятием безусловного, насколько это понятие содержит в себе основание синтеза всего обусловленного» [\[37\]](#) .

Идеи как представления безусловной целости той или иной области сущего суть необходимые представления. Коль скоро же возможно тройкое отношение представлений к чему-либо, к субъекту и к объекту и к этому последнему опять же двояко,

конечным (явления) и бесконечным (вещи в себе) образом, то возникают три класса идей, которым естественно подчиняются три дисциплины традиционной *metaphysica specialis*. Понятие мира есть соответственно та из этих идей, в которой *a priori* оказывается представлена абсолютная совокупность объектов, доступных в конечном познании. Мир означает тогда то же что «собрание всех явлений» [\[38\]](#) , или «собрание всех предметов возможного опыта» [\[39\]](#) . «Я именую все трансцендентальные идеи, насколько они затрагивают абсолютную целостность в синтезе

явлений, миропонятиями, Weltbegriffe» («космологическими» понятиями) [\[40\]](#) . Поскольку же опять-таки доступное конечному познанию сущее позволяет онтологически рассматривать себя как в аспекте своей чтойности (essentia), так же и в аспекте своего «присутствия» (existentia), или, в кантовской формулировке этого различия, сообразно которому он подразделяет также и категории и основоположения трансцендентальной аналитики, «математически» и «динамически» [\[41\]](#) , то получается деление миропонятий на математические и

динамические. Математические миропонятия суть миропонятия «в более узком значении» в отличие от динамических, которые он именуется также «трансцендентными природными понятиями» [\[42\]](#) . Так или иначе Кант считает «вполне уместным» именовать эти идеи «совокупно» миропонятиями, «потому что под миром понимается собрание всех явлений, а наши идеи тоже направлены только на безусловные среди явлений, отчасти же и потому что слово мир в трансцендентальном понимании означает абсолютную целостность собрания существующих вещей, а

свое внимание мы направляем единственно на полноту синтеза (хотя лишь собственно в регрессии к условиям)» [\[43\]](#) . В этом замечании выходит на свет не только взаимосвязь кантовского понятия мира с таковым традиционной метафизики, но и, столь же явственно, осуществленная в Критике чистого разума перемена, т. е. более исходная онтологическая интерпретация понятия мира, которую теперь в кратком ответе на три вышеприведенных вопроса можно очертить так: 1) Понятие мира не есть оптическое сцепление вещей в себе, но трансцендентальное

(онтологическое) собрание всех вещей как явлений. 2) В понятии мира отражается не «координация» субстанций, но как раз субординация, а именно «восходящий ряд» условий синтеза, ведущих к безусловному. 3) Понятие мира не есть какое-то в своей концептуальности неопределенное «рациональное» представление, но как идея, т. е. как чистое синтетическое понятие разума оно определено и отлично от понятий рассудка.

И таким образом от понятия *mundus* теперь отнимается ранее отведенная ему черта *universitas*

(совокупной цельности) и резервируется для более высокого класса трансцендентальных идей, на которые само понятие мира содержит указание и которые *Кант* именует «трансцендентальным идеалом» [\[44\]](#).

В данный момент от интерпретации этой высшей точки кантовской спекулятивной метафизики необходимо отказаться. Лишь одно требует упоминания, чтобы еще отчетливее проступила сущностная черта понятия мира, конечность.

Как идея понятие мира есть представление *безусловной* целостности.

И все-таки оно представляет не то, что безоговорочно и «собственно» безусловно, поскольку помысленная в нем совокупная целостность остается отнесена к явлениям, потенциальному предмету *конечного* познания. Мир как идея, правда, трансцендентен, он *превосходит* явления, а именно так, что в качестве *их* целости он как раз *обратно отнесен* к ним. Трансценденция в кантовском смысле преодоления опыта оказывается однако двузначной. Она может во-первых означать: преодоление *внутри* опыта всего *в нем* данного как такового, многосложности явлений. Это

относится к представлению «мир». Во-вторых однако трансценденция означает: выступание *из* явления как конечного познания вообще и представление возможной целости всех вещей как «предмета» изначальной интуиции, *intuitus originarius*. В такой трансценденции возникает трансцендентальный идеал, перед лицом которого мир представляет некое *ограничение*, становясь титулом конечного, *человеческого* познания в его тотальности. Понятие мира стоит как бы *между* «возможностью опыта» и «трансцендентальным идеалом» и означает, таким образом

по сути совокупную целостность конечности *человеческого* существа.

Отсюда приоткрывается взгляд на возможное второе, специфически экзистенциальное значение, присущее у *Кант* а понятию мира наряду с «космологическим».

«Важнейший предмет в мире, к которому человек может приложить весь прогресс культуры, есть *человек*, поскольку он является своей собственной последней целью. — Познание его видовой сущности как наделенного разумом земного существа особенно заслуживает того, чтобы оно называлось *знанием мира*, хотя человек составляет лишь часть

земных творений» [\[45\]](#) . Знание *человека*, причем именно в аспекте «того, что *он* как свободно-поступающее существо делает из себя самого или делать может и должен», стало быть как *раз не* знание человека в «физиологическом» аспекте, именуется здесь знанием *мира*. Знание мира равнозначно с прагматической *антропологией* (наукой о человеке). «Такая антропология, рассматриваемая... как *познание мира*, называется собственно *прагматической* тогда, когда содержит не расширенное познание *вещей* в мире, например,

животных, растений и минералов в различных странах и климатах, но познание человека как *гражданина мира*» [\[46\]](#) .

Что «мир» означает именно экзистенцию человека в историческом взаимодействии, а не его космическое наличие как вида живых существ, становится особенно ясно из оборотов речи, приводимых *Кантом* для прояснения этого экзистенциального понятия мира: «знать мир» (свет) и «быть в мире» (в свете). Эти два выражения, хотя оба они ориентированы на экзистенцию человека, означают все-таки разное, «поскольку один

(знающий свет) лишь *понимает* игру, которую наблюдал, второй же *участвовал* в игре» [\[47\]](#) . Мир здесь титул для «игры» повседневного присутствия, для него самого.

Соответственно *Кант* отличает «светский ум» от «частного ума». «Первый есть искусность человека в оказании влияния на других, чтобы использовать их в своих целях» [\[48\]](#) . Далее: «Прагматически история сочиняется тогда, когда делает *умным*, т.е. учит мир, как ему позаботиться о своей выгоде лучше или по крайней мере точно так же хорошо, как умели заботиться прежние поколения» [\[49\]](#) .

От этого «знания мира» (света) в смысле «жизненного опыта» и экзистенциального понимания *Кант* отличает «школьное знание» [\[50\]](#) . По путеводной нити этого различения он разворачивает далее понятие философии сообразно «понятию школы» и «понятию мира» [\[51\]](#) . Философия в схоластическом смысле остается заботой голого «разумного искусства». Философия сообразно понятию мира есть дело «учителя в идеале», т.е. того, кто полагается на «божественного человека в нас» [\[52\]](#) . «Миропонятием называется здесь касающееся того, что необходимо

интересует каждого» [\[53\]](#) .

Мир везде здесь остается обозначением человеческого присутствия в сердцевине его существа. Это понятие мира полностью соответствует экзистенциальному у *Августина*, разве что специфически христианская оценка «мирского» присутствия, *amatores mundi*, отпала и мир положительно означает «игроков-участников» в игре жизни.

Процитированное из *Канта* последним экзистенциальное значение понятия мира подчеркивается кроме того возникающим впоследствии

выражением «мировоззрение» [\[54\]](#) .
Опять же и обороты речи наподобие «светский человек», «высший свет» указывают на сходное значение понятия мира. И здесь тоже мир (свет) не просто региональный титул, который означал бы сообщество людей в отличие от совокупности вещей природы, но мир означает именно людей *в их отношениях* к сущему в целом, т.е. к «высшему свету» принадлежат также например отели и ипподромы.

Потому одинаковой ошибкой будет, привлекать ли выражение мир как обозначение совокупности природных вещей (натуральное

понятие мира) или как титул для общности людей (персональное понятие мира) [\[55\]](#) . Наоборот, метафизически существенно в более или менее ясно очерченном значении слов *κόσμος*, *mundus*, мир то, что оно направлено на толкование человеческого присутствия *в его отношении к сущему в целом*. По причинам, не подлежащим здесь разбору, формирование понятия мира наталкивается однако прежде всего на *то* значение, в котором оно характеризует *как* всего сущего в целом, пусть и таким образом, что его *отношение к присутствию* сперва понимается лишь неопределенно.

Мир принадлежит к *заряженной* отношениями, отличительной для присутствия как такового структуре, которая была названа бытием-в-мире. Это применение понятия мира — что и были призваны показать исторические отсылки — настолько не произвольно, что оно пытается как раз поднять до отчетливости и остроты *проблемы* всегда уже известный, но онтологически не осмысленный в своем единстве бытийный феномен.

Человеческое присутствие — сущее, расположенное *среди* сущего, встающее в отношение к сущему — экзистировать при этом так, что сущее

всегда открыто в целом. Целость при этом собственно не обязательно понята, ее принадлежность к присутствию может быть затемнена, широта этого целого переменна. Целость понятна и без того чтобы было собственно уловлено или тем более «полностью» исследовано всё целое очевидного сущего в его специфических взаимосвязях, областях и слоях. Всегда предвосхищающе-охватывающее понимание этого целого есть однако превосхождение к миру. Надлежит теперь попытаться конкретнее истолковать феномен мира. Это достигается ответом на следующие

вопросы: 1) Какова основополагающая черта означенной целостности? 2) Насколько эта характеристика мира позволяет высветить существо отношения присутствия к миру, т.е. прояснить внутреннюю возможность бытия-в-мире (трансценденции)?

Мир как целость «есть» не сущее, а то, идя от чего присутствие *дает себе знать*, к какому сущему и как оно *может* относиться. То обстоятельство, что присутствие дает «себе» исходя из «своего» мира что-то знать, подразумевает тогда: в этом приходе-в-себя исходя из мира присутствие временит как *самость*,

т.е. как такое сущее, *быть* которым
вверено его усмотрению. В бытии
этого сущего *дело идет о его*
способности им быть. Присутствие
есть так, что оно экзистирует *ради*
себя. Если однако мир есть то, в
превосхождении к чему прежде всего
временит самость, то он оказывается
тем, ради чего экзистирует
присутствие. Мир имеет
основополагающую черту *ради*
чего... причем в том исходном
смысле, что он прежде всего задает
внутреннюю возможность для
всякого *ради тебя, ради него, ради*
этого и т.д., определяющихся
фактически. Но то, ради чего

экзистировать присутствие, есть оно само. К самости принадлежит мир; он по своей сути отнесен к присутствию.

Прежде чем мы попытаемся задать вопрос о существовании этого отношения и истолковать бытие-в-мире идя от *ради чего* как первичной черты мира, необходимо отвести несколько лежащих на поверхности неверных толкований сказанного.

Тезис: *присутствие* *экзистировать ради себя*, не содержит никакого эгоистически-онтического целеполагания в интересах слепого себялюбия конкретно фактического человека. Его поэтому нельзя

«опровергнуть», скажем, указанием на то, что многие люди жертвуют собой *для других* и что вообще люди существуют не для себя одних, но в обществе. В названном тезисе не кроется ни солипсистская изоляция присутствия, ни его эгоистическое возвеличение. Вместо этого он конечно задает условие возможности того, что человек может вести «себя» *или* «эгоистически» *или* «альтруистически». Лишь поскольку присутствие как таковое определяется через самость, *я-самость* способна вступить в отношение к *ты-самости*. Самостность есть предпосылка для

возможности Я, которое размыкается всегда только в Ты. Никогда однако самость не отнесена к Ты, но — делая все это впервые возможным — она нейтральна к Я-бытию и Ты-бытию и уж конечно, скажем, к «половому различию». Все существенные тезисы онтологической аналитики присутствия в человеке берут это сущее заранее в этой нейтральности.

Как, теперь, определяется связь присутствия с миром? Поскольку последний не есть никакое сущее и мир должен принадлежать к присутствию, это отношение явно нельзя понимать в смысле связи

между присутствием как одним сущим и миром как другим. Если нет, то не вбирается ли тогда мир в присутствие (субъект) и не объявляется ли чем-то чисто «субъективным». Только стоит все-таки сначала через прояснение трансценденции добраться до определения того, что означают «субъект» и «субъективный». В конце концов понятие мира должно быть осмыслено так, что мир хотя и субъективен, однако именно поэтому не падает как сущее во внутреннюю сферу «субъективного» субъекта. На том же основании однако он и не чисто объективней, если это

означает: принадлежащий к объективно сущему.

Мир как переменчивую целость всех *ради-чего* конкретного присутствия само же оно несет перед самим собой. Это перед-самим-собой-несение мира есть исходный набросок возможностей присутствия, коль скоро оно должно внутри сущего уметь относиться к этому последнему. Такой набросок мира однако, подобно тому как наброшенного им он собственно не схватывает, так и всегда оказывается *перебросом* наброска мира через сущее. Предваряющий переброс впервые делает возможным

раскрытие сущего как такового. Это событие переброса наброска мира через мир, в чем временит бытие присутствия, есть бытие-в-мире. «Присутствие трансцендирует» значит: оно в существе своего бытия *мирообразующе*, причем «образующе» в том многосложном смысле, что оно дает миру исполниться, вместе с миром дает себе какой-то исходный вид (образ), собственно не осмысленный, но все равно служащий именно про-образом для всего раскрытого сущего, к составу которого всякое присутствие принадлежит само.

Сущее, скажем природа в широчайшем смысле, никаким способом не смогло бы раскрыться, не найди оно *повода* войти в некий мир. Мы говорим поэтому о возможном и по какому-либо поводу случающемся *вхождении* сущего *в мир*. Вхождение в мир не процесс внутри входящего в мир сущего, но некая «история с» данным сущим. И эта история есть экзистирование присутствия, которое в качестве экзистирующего трансцендирует 9 . Лишь когда в совокупности сущего сущее становится «более сущим» по способу временения присутствия, наступает час и пора вхождения

сущего в мир. И лишь когда эта праистория, трансценденция, осуществляется, т.е. когда сущее с чертой бытия-в-мире вторгается в сущее, наступает возможность того, что сущее раскроется [\[56\]](#) ^S.

Уже предыдущее прояснение трансценденции дает понять, что она, если действительно в ней все сущее может в качестве сущего выйти на свет, составляет *отмеченную область* для выстраивания всех вопросов, затрагивающих сущее как таковое, т.е. в его бытии. Прежде чем мы разберем ведущую проблему основания в этой области трансценденции, тем самым

заостряя в определенном аспекте проблему трансценденции, пусть трансцендентность присутствия станет нам еще привычнее благодаря еще одному историографическому напоминанию.

Трансценденция отчетливо высказана в платоновском ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, запредельном бытии [\[57\]](#)^t. Но можно ли толковать ἀγαθόν, суть этого запредельного, благо, в смысле трансценденции *присутствия*? Уже беглый взгляд на контекст, внутри которого Платон выясняет вопрос об ἀγαθόν, должен рассеять такие сомнения. Проблема ἀγαθόν есть лишь венец

центрального и конкретного вопроса об основополагающей возможности *экзистенции присутствия* в полисе. Пусть даже задача онтологического наброска присутствия в свете его метафизического основоустройства не может быть отчетливо поставлена и тем более разработана, однако троякая, проведенная в постоянном параллелизме с «солнцем» характеристика ἀγαθόν подталкивает к вопросу о возможности истины, понимания и бытия — т.е. в феноменологическом итоге к вопросу об исходно-едином основании возможности истины понимания бытия. Это понимание —

в качестве раскрывающего наброска бытия — есть однако первопопступок чловеческой экзистенции, в котором должно корениться всякое экзистирование среди сущего. Всѐ ἀγαθόν есть теперь та ἐξίς (мощь), которая достаточно мощна для возможности истины, понимания и даже бытия, а именно всех трех сразу в единстве.

Не случайно ἀγαθόν остается содержательно неопределенным, так что все дефиниции и толкования в этом аспекте неизбежно проваливаются. Рационалистические объяснения отказывают точно так же, как «иррационалистическое»

бегство в «тайну». Прояснение
ἀγαθόν соответственно указанию,
которое дает сам Платон, должно
держаться задач интерпретации
сущностной взаимосвязи между
истиной, пониманием и бытием.
Вопрошающее возвращение к
внутренним возможностям этой
взаимосвязи видит себя
вынужденным *эксплицитно*
осуществить то превосхождение,
которое в каждом присутствии как
таковом совершается необходимо,
однако большей частью потаенно.
Существо ἀγαθόν лежит в его
самодостаточной мощности как οὐ
ένεκα, *того, ради чего* — в качестве

ЭТОГО *ради...* ОНО источник
возможности как таковой. И уже
поскольку возможное располагается
выше действительного, постольку и ἡ
τοῦ ἀγαθοῦ ἐξίς, источник самого
существа возможности, должен
преимущественно цениться, μείζονως
τιμητέον [\[58\]](#) .

Конечно, как раз теперь
отношение *ради чего* к присутствию
становится проблематичным. Но эта
его проблемность не выходит на свет.
Наоборот, по традиционно
укоренившемуся учению идеи
пребывают в ὑπερουράνιος τόπος,
пренебесном месте; дело идет лишь
о том чтобы удостоверить их как

объективнейшее из всех объектов,
как само сущее в сущем, без
обнаружения в *ради чего* первичной
черты мира и развертывания
изначальной мощи *того, что по ту*
сторону, ἐπέκεινα как
трансценденции присутствия.
Наоборот, позднее складывается
тенденция, наметившаяся уже у
Платона с его «вспоминающей»
«беседой души с самою собой»,
брать идеи как врожденные
«субъекту». В этих двух
направлениях осмысливающих
усилий дает о себе знать то, что мир
настолько пред-дан (потусторонен)
присутствию, насколько и вместе с

тем опять же образует в присутствии сам себя. История проблемы идей показывает, как трансценденция всегда во всяком случае пробивается к свету, но зависает колеблясь между двумя полюсами возможного толкования, которые сами не получили достаточного обоснования и определения. Идеи считаются более объективными чем объекты и вместе с тем более субъективными чем субъекты. Как на место нераспознанного феномена мира выступает отличительная область вечно-сущего, так же и *отношение* к миру в смысле определенного держания себя перед этим сущим

истолковывается как *voeïv*, *intuitus*,
как уже ничем не опосредованное
понимание, «разум».

«Трансцендентальный идеал»
неотрывен от этого *intuitus originarius*.

При этом беглом вникании в
пока еще потаенную историю
исходной проблемы трансценденции
должна прийти догадка, что
трансценденцию можно раскрыть и
уловить не через бегство в
объективное, но единственно через
постоянно возобновляемую
онтологическую интерпретацию
субъективности субъекта,
работающую настолько же в
направлении противоположном

«субъективизму», насколько
вынужденную отказать в следовании
«объективизму» [\[59\]](#) .

III. О существе основания ^и

Разбор «закона основания»
перевел проблему основания в
область трансценденции (I).
Последняя была определена на путях
анализа понятия мира как бытие-в-
мире человеческого присутствия (II).
Теперь надлежит из трансценденции
присутствия прояснить существо
основания.

Каким образом в
трансценденции вообще
располагается внутренняя

возможность для такой вещи как основание? Мир дает себя присутствию как та или иная целость всех *ради него самого*, т.е. опять же ради сущего, которое с одинаковой изначальностью есть: бытие *при* наличном, совместное бытие с присутствием других и бытие *к* себе самому. Для присутствия таким образом бытие к себе как себе самому возможно только тогда, когда оно в *ради чего* превосходит «себя». Изволенное *ради чего* превосхождение совершается лишь в такой «воле», которая как таковая бросает себя на возможности себя самой. Это воля, которая,

перебросив, бросает присутствию в его существе его *ради него самого*, не может поэтому быть обусловленным произволением, «актом воли» в отличие от другого поведения (например, представления, суждения, обрадования). Все поведения укоренены в трансценденции. Та «воля» должна по-видимому в качестве превосхождения и в нем «выстраивать» само *ради-чего*. Но именно то, что по своему существу, набрасывая, выбрасывает, а не производит каким-то побочным эффектом всякое вообще *ради-чего*, мы именуем «свободой».

Перешагивание к миру есть сама свобода. Соответственно трансценденция не встречает свое *ради чего* как нечто вроде наличной в себе ценности и целости, но свобода — *причем именно как свобода* — несет свое *ради чего* перед собой. В этом трансцендирующем перед-собой-несении своего *ради чего* осуществляется присутствие в человеке ^V, так что он в существе своей экзистенции способен обязать себя собой, т.е. быть свободной самостью. Тут опять же свобода приоткрывается еще и как обеспечение возможности обязывания и обязательности вообще.

Только свобода способна дать присутствию меру мирящего мира. Мир никогда не *есть*, он *мирит*.

Наконец, в этом полученном из трансценденции толковании свободы лежит более исходная характеристика ее существа в сравнении с ее дефиницией как спонтанности, т.е. как особого рода каузальности. Само-от-себя-начало дает лишь ту негативную характеристику свободы, что дальше за ней никакой определяющей причины уже не лежит. Такая ее характеристика упускает однако прежде всего, что она онтологически индифферентно говорит о «начале» и

«процессе», не выводя причинность
эксплицитно из специфического рода
бытия *такого* сущего, присутствия.
Если поэтому спонтанность («сама-
от-себя-начальность») призвана
служить сущностной
характеристикой «субъекта», то
необходимы прежде всего две вещи:
1) самость должна быть
онтологически прояснена для
возможности адекватного понимания
этого «от-себя»; 2) то же прояснение
самости должно предоставить
разметку *событийных* черт самости,
чтобы можно было определить род
подвижности «самоначала». *Но*
самоистность самости, заранее

лежащей в основе всякой спонтанности, коренится в трансценденции. Набрасывающе-охватывающее допущение мирения мира есть свобода. Лишь поскольку эта последняя составляет трансценденцию, она способна дать о себе знать в экзистирующем присутствии как отличительный род каузальности. Толкование свободы как «каузальности» движется с первых же своих шагов внутри определенной понятности основания. Однако свобода как трансценденция есть не просто особый «род» основания, но

*источник основания вообще.
Свобода есть свобода для основания.*

Назовем исходное отношение свободы к основанию *основыванием*. Основывая, такое отношение *дает* свободу и *укореняется* в почве основания ^W. Это укорененное в трансценденции основывание однако *разбросано* в многосложности видов. Их три: 1) основывание как учреждение; 2) основывание как укоренение; 3) основывание как обоснование. Если верно, что эти роды основывания принадлежат к трансценденции, то титулы «учреждение», «укоренение» заведомо не могут иметь расхожего

оптического значения, у них оно должно быть *трансцендентальное*. В каком смысле однако трансцендирование присутствия есть обосновывайте тремя названными способами?

«Первым» из способов намеренно выдвинуто «учреждение». Не то что оно дает произойти из себя прочим. Оно и не ближайше известное, ни тем более первым познаваемое основывание. И все же именно ему присуще первенство, проявляющееся в том, что уже предыдущее прояснение трансценденции не смогло пройти мимо него. Это «первое»

основывание есть не что иное как *набросок всякого ради-чего* . Если свободное допущение миру править было определено как трансценденция, а к наброску мира как основыванию необходимо принадлежат также и другие способы основывания, то отсюда вытекает, что до сих пор ни трансценденция ни свобода не доведены до их полной определенности. Правда, набросок мира присутствием всегда предполагает, что в пре-восхождении и через него оно всегда возвращается к сущему. Набросанное в опережающем *броске ради-чего*

отсылает назад к совокупному
целому обнаруженного в этом
мировом горизонте сущего. К этому
последнему принадлежат всякий раз,
на любой ступени выделенности и с
любой степенью отчетливости:
сущее как присутствие и
неприсутствие *неразмерное* сущее. Но в
наброске, мира это сущее само по
себе ещё не обнажилось. Оно даже
должно было вообще оставаться
потаянным, не оказись набросок
присутствия *в качестве*
набрасывающего уже и *среди* сущего.
Это «среди...» не подразумевает ни
встречаемости в ряду прочего сущего,
ни опять же нацеленности

собственно *на* это сущее в
направленном *на* него *поведении*.
Такое *пребывание-среди...*
принадлежит скорее к
трансценденции. Превосходящее и
тем возвышающееся должно *быть*
расположено внутри сущего. Так или
иначе расположенное, присутствие
захвачено сущим так, что
принадлежа сущему оно *сплошь*
настроено им. Трансценденция
означает набросок мира, а именно
такой, что *набрасывающее*
пронизано и *охвачено* в своем
настроении тем сущим, которое оно
превосходит. Такой принадлежащей
к трансценденции *захваченностью*

сущим присутствие укоренено в почве сущего, приобрело «основание». Это «второе» основывание не возникает *после* первого, но с ним «одновременно». Тут подразумевается не то что они наличествуют в одном и том же «теперь», но: набросок мира и захваченность сущим принадлежат как способы основывания всякий раз к *одной* временности, поскольку входят в ее временение. Но подобно тому как «во» времени будущее предшествует, времена лишь поскольку и само время, т.е. также и былое и настоящее в их специфическом временном единстве,

временят, так и возникающие из трансценденции способы основывания обнаруживают ту же взаимосвязь. Это соответствие опять же имеет место потому, что трансценденция коренится в существе времени, т.е. тоже в его экстатично-горизонтном устройстве.

Присутствие не могло бы как сущее быть сплошь настроено сущим и потому например, быть им объято, им захвачено и им пронизано, ему не хватало бы для этого вообще простора, не происходи вместе с этой захваченностью сущим вторжения мира, будто то хотя бы только проблесками.

Приоткрывающийся мир может оставаться концептуально мало или вовсе не прозрачен, он может быть даже истолкован как *единичное* сущее среди прочего, эксплицитного знания о трансценденции присутствия может не хватать, свобода присутствия, несущая с собой набросок мира, может едва еще только пробуждаться — и все же присутствие захвачено сущим лишь *будучи* бытием-в-мире. Присутствие основывает (учреждает) мир лишь *основывая себя* среди сущего.

В учреждающем основывании как наброске *возможности себя самого* заложено однако, что

присутствие тут всякий раз *перемахивает через себя*. Набросок возможностей по своему существу всякий раз оказывается богаче чем уже успокоившееся в самом набрасывающем владение. Таковое свойственно присутствию, поскольку оно как бросающее себя на свои возможности расположено среди сущего. Тем самым определенные другие возможности у присутствия уже и *отняты*, причем единственно в силу его собственной фактичности. Но именно это заложенное в захваченности сущим *воздержание* от известных возможностей его умения-быть-в-мире предлагает

присутствию в качестве его мира
«реально» осуществимые
возможности внутри его наброска
мира. Обязательности устойчивого
наброска, на который бросает себя
присутствие, воздержание придает
как раз право править в области его
экзистенции. *Трансценденция*
соответственно этим двум
способам основывания оказывается
перемахивающей и
воздерживающейся одновременно.
Что набросок мира, всякий раз
перемахивающий, лишь в
воздержании становится мощью и
владением, есть вместе с тем
трансцендентальное свидетельство

конечности свободы присутствия. Не дает ли тут о себе знать также и *конечное* существо свободы вообще?

Для истолкования разных сторон основывания свободы прежде всего важно видеть *единство* вышеописанных видов основывания, дающее о себе знать в этой трансцендентальной обоюдной сыгранности перемахивания и воздержания.

Но присутствие есть опять же сущее, которое не только располагается среди сущего, но также и *ведет себя* в отношении к сущему и тем самым также к себе самому. Это отношение к сущему

привычным образом и чаще всего даже приравнивают к трансценденции. Пусть существо трансценденции тем самым упускается, но все же трансцендентальная возможность интенционального поведения должна стать *проблемой*. И если тем более интенциональность составляет отличительное устройство экзистенции присутствия, то пройти мимо нее при прояснении трансценденции нельзя.

Набросок мира, правда, делает возможным — что здесь не место показывать — предвосхищающее понимание бытия сущего, но сам

отношением присутствия к сущему
не является. Опять же и
захваченность, делающая
присутствие так или иначе
расположенным среди сплошь его
настроившего сущего (причем
никогда не без развертывания мира),
не есть *поведение* относительно
сущего. Заведомо однако *оба* — в их
вышеназванном единстве — создают
трансцендентальную возможность
интенциональности, а именно так,
что при этом они как два вида
основывания готовят со временем и
третий: *основывание как об-
основание*. В этом последнем
трансценденция присутствия берет

на себя обеспечение возможности раскрытия сущего в нем самом, возможность онтической истины.

«Обоснование» следует брать здесь не в узком и производном смысле доказательства онтически-теоретических суждений, но в принципиально исходном значении. Отсюда, | обоснование означает то же, что *создание возможности вопроса почему вообще*. Выявление собственного исходно основывающего характера обоснования подразумевает поэтому высветление трансцендентального истока всякого *почему* как такового. Разысканию тут подлежат не,

скажем, поводы для фактического развертывания в присутствии вопроса *почему*, но спрашивается, каковы *трансцендентальные* возможности всякого *почему* вообще. Опросу подлежит поэтому сама трансценденция, насколько она получила определение через оба до сих пор обсуждавшихся способа основывания. Учреждающее основывание в качестве наброска мира задает возможности экзистенции. Экзистирование всегда предполагает: поведение среди сущего в так или иначе расположенном отношении к сущему — к неприсутствиюразмерному, к

самому себе и к себе подобным, — а именно такое, что в этом расположенном поведении дело идет о бытийном умении самого присутствия. В наброске мира задан перемах возможного, в виду чего и в охваченности теснящим, через настроенность, сущим (действительностью) возникает *почему*.

Поскольку оба приведенных первыми вида основывания *взаимопринадлежны* в трансценденции, возникновение *почему* есть трансцендентальная необходимость. Сразу же в своем начале это *почему* оказывается

многосложным. Его основные формы
суть: почему *так* и не иначе? почему
это, а не то? *почему вообще нечто, а*
не ничто? В этом любым способом
высказанном *почему* однако уже
заложена *какая-то*, пусть
доконцептуальная, предпонятность
что-бытия, *как-* бытия и бытия
(ничто) вообще. Эта понятность
бытия впервые только и делает
понятным всякое *почему*. Тем самым
однако сказано: в ней уже
содержится перво-последний пра-
ответ на всякое спрашивание.
Понятность бытия дает в качестве
всеопережающего *ответа*
непосредственно первопоследнее

обоснование . В ней трансценденция как таковая выступает обосновывающей. Поскольку тут приоткрываются бытие и бытийное устройство, трансцендентальное обоснование именуется *онтологической истиной*.

Это обоснование лежит «в основе» всякого поведения среди сущего, а именно так, что впервые лишь в свете бытийной понятности сущее может открыться в себе самом (т. е. *в качестве* сущего, каково оно есть и как оно есть). Поскольку же опять-таки всякое откровение сущего (онтическая истина) заранее трансцендентально пронизано

вышеописанным *обоснованием*,
постольку всякое оптическое
раскрытие и размыкание должно
быть по-своему «обосновывающим»,
т.е. оно должно себя *удостоверить*.
При таком удостоверении
происходит — требуемое всяким
что- и *как* -бытием
соответствующего сущего и
принадлежащим ему *родом*
раскрытия (истины) — *привлечение*
в свидетельство сущего, которое
тогда проявляет себя например, как
«причина» или как «движущее
основание» (мотив) для той или
иной уже обнаружившейся
взаимосвязи сущего. Поскольку

трансценденция присутствия как
набрасывающе-расположенная,
создавая понятность бытия,
обосновывает и поскольку *это*
основывание равноизначально
внутри единства трансценденции с
двумя названными выше, т.е.
возникает из конечной свободы
присутствия, постольку присутствие
может в своих фактичных
удостоверениях и оправданиях
отделаться от «оснований», подавить
нужду в них, извратить их и
завуалировать. Вследствие такого
происхождения обоснований, а тем
самым и удостоверений, свободе
присутствия всегда оказывается

предоставлено решать, насколько далеко пойдет это удостоверение, и уж конечно давать или не давать согласие на собственное обоснование, т.е. на развертывание своей трансцендентальной возможности. Хотя в трансценденции всегда обнаруживается бытие, для этого все-таки не требуется онтологически-концептуального постижения. Так что трансценденция *как таковая* может вообще оставаться потаена и известна только в «опосредованном» истолковании. Но приоткрыта она и тогда тоже, поскольку как раз дает выступить существу с

основоустройством бытия-в-мире, в котором дает о себе знать самоявление трансценденции. В собственной же полноте трансценденция как источник основывания разворачивается, когда это последнее доводится до *возникновения* в своей троякости. Поэтому основание подразумевает: *возможность, почву, удостоверение*. Трояко разветвленное основывание трансценденции впервые только и вырабатывает, изначально единая, то целое, в котором всякий раз присутствие должно уметь экзистировать. Свобода есть этим трояким образом свобода для

основания. Событие трансценденции в качестве основывания есть самообразование простора, в котором выступает и разыгрывается конкретное умение фактического присутствия фактично *держаться* среди сущего в целом.

Ограничиваем ли мы тогда традиционное число четверицы оснований их троицей или три способа основывания совпадают с тремя разветвлениями аристотелевского *πρώτον ὅθεν*, первого *откуда?* Так извне сравнения не получится; ибо своеобразие первично развернутых «четырех причин» в том, что там еще

не проводится принципиального различия между трансцендентальными основаниями и специфически онтическими причинами. Первые просто «общее» вторых. Исходность трансцендентальных оснований и их специфический *основательный* характер остаются все еще скрыты под формальной характеристикой «первых» и «верховных» начал. Потому им и не хватает единства. Оно может состоять только в равноисходности трансцендентального истока троякого основывания. Существо «того самого» основания невозможно

даже искать, не говоря уж о том, чтобы найти, если спрашивать о некоем общем роде, который надлежит добыть путем «абстрагирования». *Существо основания есть трансцендентально возникающее трехсложное разветвление основывания на набросок мира, захваченность сущим и онтологическое обоснование сущего.*

И единственно поэтому уже самое раннее вопрошание о существе основания, оказывается переплетено с задачей прояснения существа бытия и истины.

Однако нельзя ли все-таки спросить еще, почему эти три взаимоотношающихся части, определяющих трансценденцию, обозначаются одним и тем же титулом «основывания»? Может быть здесь просто обыграна искусственно вымученная общность словесного звучания? Или все три вида основывания все же в *одном* аспекте — хотя всякий раз опять-таки по-разному — тождественны? Вопрос требует по сути утвердительного ответа. Выяснение *того* значения, в аспекте которого все три неразрывных способа основывания едины и при своем

разветвлении отвечают друг другу, в «плоскости» настоящего рассмотрения осуществить не удастся. Удовлетворимся пока ориентирующим указанием на то, что учреждение, почвенное укоренение и правовое обеспечение всякий раз по-своему *возникают из заботы о постоянстве и состоянии*, которые сами в свою очередь возможны лишь как временность^X.

Умышленно отходя от этого круга проблем и возвращаясь наоборот к отправной точке нашего разыскания, следует теперь кратко уточнить, добыто ли что-либо предпринятым прояснением

«существа» основания, и что именно, для проблемы «закона основания». Закон гласит: всякое сущее имеет свое основание. Вышесказанным прежде всего прояснено, *почему* это так. Поскольку бытие «от печки», будучи предваряюще понятным, исходно обосновывает, всякое сущее в качестве сущего по-своему уведомляет об «основаниях», поддаются ли они собственно схватыванию и адекватному определению или нет. Поскольку «основание» составляет трансцендентальную сущностную черту *бытия вообще*, то о *сущем* верен закон основания. К существу

же бытия основание принадлежит
потому, что бытие (не сущее) имеет
место только в трансцендировании
как миронабрасывающе
расположенном основывании.

Затем в отношении закона
основания сделалось ясно, что
«место рождения» этого принципа
располагается и не в существе
высказывания и не в истине
высказывания, а в онтологической
истине, т.е. опять же в
трансценденции. *Свобода есть*
источник закона основания; ибо в
ней, в единстве перемахивания и
воздержания, основывается
выстраивающееся в качестве

онтологической истины
обоснование.

Идя от этого истока, мы не только понимаем закон основания в его внутренней возможности, но и делаемся внимательны к примечательным и до сих пор непроясненным особенностям его редакций, так или иначе затемненным в расхожей формуле. Как раз у *Лейбница* мы находим формулировки закона, дающие выражение одному казалось бы незначительному моменту его содержания. В схематическом подытожении они гласят: *ratio est cur hoc potius existit quam aliud; ratio est*

cur sie *potius* existit quam aliter; ratio est cur aliquid *potius* existit quam nihil, есть основание, почему существует *скорее* это чем иное, *скорее* так чем иначе, *скорее* нечто чем ничто. Cur, *почему*, выражается как cur *potius* quam, почему *скорее* так чем иначе. Здесь тоже первая проблема не в том, на каком пути и какими средствами эти всякий раз фактично в онтической практике встающие вопросы надо подводить к решению. Выяснения требует, наоборот, в чем дело, почему вообще к сиг могло присоединиться *potius* quam.

Всякая демонстрация обязана двигаться в круге *возможного*, ибо

как намеренное отношение к
сущему в аспекте его возможностей
она всегда уже обслуживает какое-то
явное или неявное (онтологическое)
обоснование. Последнее по своей
сути всегда необходимо задает какие-
то *решающие области* возможного —
причем характер возможности тут
сообразно бытийному устройству
вскрываемого сущего
видоизменяется, — поскольку бытие
(бытийное устройство),
обосновывающее, как
трансцендентальная обязательность
для присутствия укоренена в его
свободе. Ответ *этого* истока
существа основания в основывании

конечной свободы дает о себе знать в «*potius quam*» лейбницевских формулировок закона основания. Однако высвечивание конкретных трансцендентальных взаимосвязей между «основанием» и «скорее чем» опять же толкает к прояснению идеи бытия вообще (*что-* и *как* -бытие, нечто, ничто и ничтожество).

В своей традиционной форме и роли закон основания застрял в той поверхностности, какую неизбежно несет с собой первичное прояснение всего «принципиального». В самом деле, объявить закон «основоположением» и вдобавок еще сопоставить его, скажем, с законом

тождества и противоречия, а то и вывести из этого последнего, тоже не ведет к истокам, а уподобляется ампутации всякого дальнейшего вопрошания. Тут сверх всего надо учесть, что и законы тождества и противоречия не просто *тоже трансцендентальные*, но отсылают к чему-то более исходному, что не имеет характера закона, принадлежа, напротив, к событию трансценденции как таковой (временности).

И таким образом закон основания вносит свой хаос в существо основания и подавляет в санкционированной форме

основоположения всякую
расшатывающую его проблематику.
Только «хаос» этот нагромождается
не по вине мнимой
«поверхностности» отдельных
философов, оттого он и не может
быть преодолен какими-то более
радикальными «успехами».
Основание зияет своим хаосом,
потому что возникает из конечной
свободы. Свобода сама не может
избежать того, что из нее таким
образом возникает. Возникая в
трансцендировании, основание
опрокидывается обратно на свободу,
и та как *первоначало* сама становится
«основанием». Свобода есть

основание основания. Но это, конечно, не в смысле формального, бесконечного «итератива». Основность свободы не имеет — как всегда легко счесть — характера *одного* из способов основывания, но определяется как основывающее единство трансцендентального разброса основывания. В качестве *этого* основания однако свобода есть *безосновность* присутствия. Не так что отдельное свободное поведение бывает безосновным, но свобода в своем существе как трансценденция ставит присутствие как способность быть в обладание возможностями,

зияющими перед его конечным выбором, т. е. в его судьбе У.

Но присутствие должно в миронабрасывающем превосхождении сущего превзойти само себя, чтобы суметь из этого возвышения прежде всего понять *себя* как бездну. И эта бездонность присутствия опять же не есть нечто такое, что открывалось бы какой-то диалектике или психологическому расчленению. Вторжение бездны безосновности в основывающей трансценденции есть, наоборот, перводвижение, которое свобода совершает с нами самими, нам таким образом «давая понять», т. е.

преподнося как исходное содержание мира, что это последнее, чем изначальнее его основание, тем проще оно задевает сердце присутствия, его самость в поступке. Хаос основания поэтому «превозмогается», никогда не устраняется, лишь в фактичном экзистировании.

Но если трансценденция в смысле свободы перед лицом основания понимается прежде всего и в итоге как бездна, то тем самым заостряется и существо того, что было названо *захваченностью* присутствия сущим и внутри сущего. Присутствие — пусть расположенное

среди сущего и сплошь им настроенное - *как свободное бытийное умение брошено в среду сущего. Чтобы оно было по возможности самостью, причем фактично всякий раз отвечая своей свободе, чтобы трансценденция сбылась* первособатиемво времени, — это не во власти самой же свободы. Такая немощь (брошенность) однако не есть лишь эффект вторжения сущего в присутствие, а она определяет собою бытие последнего как таковое. Всякий набросок мира поэтому *брошен*. Прояснение *существа конечности* присутствия из его бытийного

устройства^Z должно предшествовать
всякому «само собой
разумеющемуся» введению конечной
«природы» человека, всякому
описанию его вытекающих из
конечности свойств, и конечно также
всякому поспешному «объяснению»
их онтического происхождения.

Существо конечности
присутствия приоткрывается опять
же в *трансценденции как свободе для
основания^{aa}*.

И таким образом человек, как
экзистирующая трансценденция
перемахивая в возможности, есть
существо из дали.

Только через исходные дали, которые он в своей трансценденции создает себе по отношению ко всему сущему, истинная близость к вещам начинает восходить в нем. И только способность слышать даль дает со временем в присутствии как самости пробудиться ответу соприсутствия, в событии с которым оно способно поступиться своим ячеством, чтобы обрести себя как собственную самость.



[\[1\]](#) * Перевод выполнен по изд.:

Martin Heidegger, Gesamtausgabe.
Band 9. Wegmarken. Frankfurt am Main:
Klostermann, 1976, S. 123-175.

Буквенными сносками даны заметки, которые Хайдеггер в разное время делал на подручных экземплярах ранних изданий статьи.

© Перевод В. В. Бибихина, 1998

**

**

Сохранена пунктуация переводчика. - *Прим. ред.*

^a См. самокритику этой работы в «Положении об основании» (*Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1957, S. 82 ff.).

^b в этом смысле родительного падежа (принадлежности).

^c 1) Вообще в ведущем значении 'первого, откуда' уже понимается из

бытия как пребывания всего
постоянного; 2) развернуто в
множественном членении
(внутренняя связь трех- и
четырёхчастного членения *причин* ,
αἰτία, основание упущения
обоснования этих разнообразных
членений), но по-настоящему уже
исходя из практики толкования
существования по линиям
содержания (чтойности), факта
наличия (бытия) и истинности.

ἀρχή не ведущее понятие для
бытия, но само возникло из
греческого изначального
определения бытия.

Вопрос о существовании основания
есть поэтому вопрос об *истине*
самого *бытия*.

Метафизика. V, 1, 1013a, 17 слл.

[2] Там же. V, 2, 1013b, 16 слл.

[3] Метафизика. I, 7, 988b, 16
слл.

[4] Ср. Opuscula philosophico-
theologica antea seorsum edita nunc
secundis
curis revisa et copiose aucta. Lipsiae,
1750, p. 152 sqq.

[5] 2-е изд. 1847, 3-е изд. Юлиуса
Фрауенштедта, 1864.

[6] Principiorum primorum
cognitionis metaphysicae nova
dilucidatio, 1755.

[7] Об открытии, согласно которому всякая новая критика чистого разума должна оказываться излишеством в свете предыдущей, 1790.

[8] См. ниже, с. 88.

[9] WW. I. Abt., Bd. 7, S. 333-416.

^d Подход к истине бытия здесь осуществлен еще полностью в рамках традиционной метафизики и в простом и вторящем соответствии с истиной сущего и непотаенностью сущего и раскрытостью существования. Существование как *ídeá* само — раскрытость. *Какой-то* путь к преодолению 'онтологии' как

таковой здесь намечен (ср. III), но преодоление не осуществлено и не выстроено исходя из достигнутого.

е Где и когда Сущее, там основание, и следовательно: *основывание* повсюду, где Бытие. В чем существо бытия, если к нему принадлежит основывание, что значит тут *основать*, как следует понимать 'принадлежность' и как она меняется сообразно способу бытия? (ср. III). Где залегает необходимость основывания? В безосновности бездны. А где она? В *присутствии, вот-этом-бытии*.

f Здесь определенное толкование бытия: 1) высказанность

(истинность), 2) составленность из (из-чего -состояние, *фюсис*), 3) (1-ое и 2-ое) пребывание – постоянное.

§ Это 'представление' об основании не просто общепринято в своей неопределенности, но за неопределенностью одновременно определенность вполне очерченного происхождения. Λόγος – (ratio) – ὑποκείμενον как οὐσία – τί ἐστίν, постояннейшее – пребывающее. Ср. 'происхождение' четырех причин.

[\[10\]](#) Ср. Opuscules et fragments inédits de Leibniz ed. L.Couturat, 1903, p. 518 sqq. Ср. также Revue de métaphysique et de morale, t. X (1902), p. 2sqq. - Кутюра придает этому

трактату особенное значение, потому что хочет видеть в нем решительное доказательство своего тезиса о том, que la métaphysique de Leibniz repose toute entière sur la logique, что вся метафизика Лейбница стоит на логике. Если этот трактат кладется в основу нижеследующего разбора, то это не означает согласия ни с его интерпретацией у К., ни с его пониманием Лейбница, ни тем более с его концепцией логики. Этот трактат отчетливейше говорит наоборот *против* происхождения principium rationis, принципа основания, из логики, даже вообще *против* самой постановки вопроса,

принадлежит ли у Лейбница приоритет логике или метафизике. Возможность такого вопроса именно из-за *Лейбница* оказывается поколеблена, а благодаря *Канту* переживает свое первое, хотя и оставшееся без дальнейшего воздействия потрясение.

[11] Ср. *M. Heidegger, Sein und Zeit I, 1927 (Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, Bd. VIII), § 44, с. 212—230; о высказывании § 33, с. 154 слл..*

[12] Ср. там же, § 60, с. 295 слл.

h Здесь обрати внимание: историческое происхождение из тождественной природы мысли и

бытия, φύσις: νοεῖν - εἶναι, здесь существенно.

[\[13\]](#) О «расположении» см. там же, § 29, с. 134 слл.

i Здесь к открытости замкнутого как округленности (εὐκυκλέος, Парменид) присутствия; просвет бытийного *вот*, не от психологии, наоборот, эта способность впервые на основе *присутствия, бытия-вот*.

j Неясно! Онтологическая истина есть раскрытость существенности — через категории, — но существенность как таковая это ведь уже какая-то определенная истина бытия, просвет его бытийствования. Это подразделение

'онтически-онтологической истины' есть просто удвоение непотаенности и сразу увязает в платонических приемах. Тут лишь намечено исходя из предыдущего направление преодоления, но никакого преодоления из его собственного основания не осуществлено и не обосновано.

к Здесь ошибочный прием простого распространения онтологически-метафизической мысли не вопрос об истине Бытия.

1 Схватывание бытия: а) категориально-метафизически или б) совершенно иначе, как набросок бытийствования истины Бытия.

[\[14\]](#) Когда сегодня «онтология» и «онтологический» задействуются как ключевые слова и титулы философских направлений, то эти выражения употребляются довольно-таки поверхностно и с игнорированием всякой их проблематики. Люди пробавляются ложным мнением, будто онтология как вопрос о бытии сущего подразумевает «реалистическую» (наивную или критическую) «установку» в противовес «идеалистической». Онтологическая проблематика настолько не имеет дела с «реализмом», что именно Кант с его *трансцендентальной*

постановкой вопроса сделал первый решающий шаг после *Платона* и *Аристотеля* к *эксплицитной* закладке основ онтологии. Из того, что люди выступают за «реальность внешнего мира», онтологической ориентации еще не получается. Под «онтологическим» — в популярно-философском значении — подразумевается все равно — и здесь дает о себе знать неисправимая путаница — то, что скорее следовало бы называть онтическим, т. е. позиция, допускающая *сущему быть* самому по себе тем, что и как оно есть. Однако тем самым *проблема бытия* еще вовсе не поставлена, не

говоря уж о построении фундамента для возможности какой-то онтологии а .

а Сверх того, в первую очередь требуется не делать и обосновывать какую-то 'онтологию', а достичь истины Бытия, т. е. быть застигнутым ею — история самого Бытия, не запросы философской учености, почему *Бытие* и время.

m Двусмысленность этого различения: от вышесказанного — шаг к его преодолению, и вместе с тем тягостная привязка к оставленному позади, загромаждающая всякий путь к

исходному 'единству' и тем самым к истине различения.

ⁿ Ср. об этом первая устная публикация в курсе летнего семестра 1927 «Основопроблемы феноменологии», §§ 22. Заключение там соответствует началу, где разбирается тезис Канта о 'бытии' (есть), что оно не реальный предикат, причем именно с намерением впервые наконец вывести в поле зрения онтологическую разницу *как таковую*, оставаясь внутри традиции онтологии, но понимая эту последнюю фундаментально-онтологически. В целом курс

принадлежит к «Бытию и времени»,
часть I, Раздел 3.

О Здесь существо истины
понимается как 'разветвляющееся'
исходя из 'различия' как
фиксированной отметки, вместо того
чтобы наоборот *преодолеть* это
'различие' из существа истины Бытия
или впервые помыслить 'различие'
как само Бытие и в нем — *Сущее
Бытия* (*das Seyende des Seyns*) ,
т.е.уже не как бытие *от сущего* (*Sein
von Seiendem*) .

[15] Ср. Бытие и время, § 69 с, с.
354 слл. и кроме того с. 363 прим.

[16] Ср. *Heidegger*, Kant und das
Problem der Metaphysik, 1929.

[\[17\]](#) Cp. *Kant*, Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, 1790; Schlußbetrachtung über die drei vornehmlichen Eigentümlichkeiten der Metaphysik des Herrn von Leibniz. Cp. также Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, I. Abteilung.

[\[18\]](#) Cp. *K. Reinhardt*, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, 1916, с. 174 сл. и 216 прим.

[\[19\]](#) Ср. *Дильс*, Фрагменты досократиков: *Мелисс*, фрг. 7; *Парменид*, фрг. 2.

[\[20\]](#) Там же, *Анаксагор*, фрг. 8.

[\[21\]](#) Там же, *Гераклит*, фрг. 89.

[\[22\]](#) Относительно текстов из Евангелия от Иоанна ср. экскурс о слове *κόσμος* в кн. *W. Bauer, Das Johannesevangelium* (Liebmanns Handbuch zum Neuen Testament 6), 2. völlig neubearbeitete Aufl., 1925, S. 18.
- К богословской интерпретации замечательные соображения у *A. Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments*. II. Teil, 1910, с. 114 слл.

[\[23\]](#) *Augustinus, Opera* (Migne), tom. IV, 1842.

[24] l.c. tract. II, cap. I, n. 11, tom. III, col. 1393.

[25] Ср. напр. Summa th. II², qu. CLXXXVIII, a 2, ad 3; dupliciter aliquis potest esse in saeculo: uno modo per praesentiam corporalem, alio modo per mentis affectum, в мире сем можно быть двояко, телесным присутствием или расположением духа.

[26] Metaphysica, ed. II, 1743, § 354, p. 87.

[27] В книге «Набросок необходимых истин разума, насколько они противопоставляются истинам случайным» (Chr. F. Crusius. Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten,

wiefern sie den zufälligen
entgegengesetzt
werden. Leipzig, 1745. § 350. S. 657).

[28] Ibid., § 349. S. 654 ff.

[29] Ibid., § 348. S. 653.

[30] См. об этом: Кант и
проблема метафизики, 1929.

[31] De mundi sensibilis atque
intelligibilis forma et principiis, Sectio
I. De notione mundi generatim, §§ 1, 2.

[32] Ср. Критика чистого разума,
А 568, В 596.

[33] Там же, А 832, В 860.

[34] Там же, А 328, В 384.

[35] Там же, А 327, В 384.

[36] Там же, А 310, В 367; далее
А 333, В 390.

[37] Там же, А 322, В 379. — О включении «идеи» как определенного «рода представлений» в «лестницу» представлений см. там же, А 320, В 376 сл.

[38] Там же, А 334, В 391.

[39] Was heißt: sich im Denken orientieren? 1786. WW. (Cassirer) IV, с. 355.

[40] Критика чистого разума, А 407 сл., В 434.

[41] «В применении понятий чистого рассудка к возможному опыту применение их синтеза бывает или *математическим* или *динамическим*: ибо они

направляются отчасти только на наглядность, отчасти на само существование явления вообще» (там же, А 160, В 199). — В аспекте соответствующего различения «основоположений» Кант говорит: «Но конечно будет замечено, что я здесь имею перед глазами настолько же не основоположения математики в одном случае, насколько и не основоположения всеобщей (физической) динамики в другом, а лишь таковые чистого рассудка в их отношении к внутреннему чувству (без различения данных в нем представлений), через что все те совокупно получают свою

возможность. Я именую их таким образом больше в рассмотрении их применения чем ради их содержания» (там же, А 162, В 202). — Ср. как раз в отношении к более радикальной проблематики понятия мира и сущего в целом различение математически-возвышенного и динамически-возвышенного.

Критика силы суждения, особ. § 28.

[42] К. ч. р., А 419 слл., В 446 слл.

[43] Там же.

[44] Там же, А 572, В 600 прим.

[45] Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt, 1800, 2. Aufl., Vorrede. WW. (Cassirer) VIII, с. 3.

[46] Там же, с. 4.

[47] Там же. «*Ein Mann von Welt*,

человек света равноправный игрок в великой игре жизни.» — «*Weltmann*, светский человек подразумевает знание,

как вести себя с другими людьми и как все бывает в человеческом мире.»

«*Welt haben*, быть в свете значит обладать максимами и подражать великим

образцам. Это идет из французского. Человек достигает цели через поведение,

нравы, обхождение и т. д.» (Vorlesung über Anthropologie. — Die

philosophischen

Hauptvorlesungen J. Kants. Nach den
neuaufgefundenen Kollegheften des
Grafen

Heinrich zu Dohna-Wandlacken.
Herausgegeben von A. Kowalewski,
1924, с. 71.)

[\[48\]](#) Ср. Grundlegung zur
Metaphysik der Sitten. WW. (Cassirer)
IV,

с. 273 прим.

[\[49\]](#) Там же, с. 274 прим.

[\[50\]](#) Ср. процитированный курс
по антропологии, с. 72.

[\[51\]](#) Критика чистого разума, А
839, В 867 сл. — См. также *Logik*

(hrsg. von G. B, Jäsche), Einleitung,
Abschn. III.

[52] К. ч. р., А 569, В 597.

[53] Там же, А 840, В 868 прим.

[54] Вопросы: 1) в каком смысле

к существу присутствия как бытия-в-
мире необходимо принадлежит такая
вещь как «мировоззрение»? 2) каким
образом во внимании к
трансценденции присутствия должно
быть отграничено и обосновано в
своей внутренней возможности
существ мировоззрения? 3) как
соответственно своему
трансцендентальному характеру
мировоззрение относится к
философии? — не могут быть здесь

ни разработаны, ни тем более разрешены.

[\[55\]](#) Когда уж оптическую структуру используемых вещей, средств, отождествляют с миром, а бытие-в-мире толкуют как обращение с используемыми вещами, то конечно понимание трансценденции как бытия-в-мире в смысле «основоустройства присутствия» перспектив не имеет.

Наоборот, онтологическая структура «мироокружно» сущего насколько оно раскрыто как средство — имеет для *первой характеристики* феномена мира то явное преимущество, что подводит к

анализу этого феномена Р и подготавливает трансцендентальную проблему мира. Тут вообще *единственное* и в членении и экспозиции §§ 14—24 (Бытие и время) достаточно ясно указанное назначение анализа окружающего мира, имеющего в целом и на фоне *ведущей цели* подчиненное значение.

Если однако в ориентированной таким образом аналитике присутствия природа по видимости отсутствует — не только природа как предмет естествознания, но и природа в изначальном смысле (см. на эту тему *Б. и в. с.* 65 внизу), — то для этого есть основания. Решающее

заклучается в том, что ни в сфере
окужающего мира, ни вообще при
первом приближении природа не
дает встретить себя как нечто такое,
в отношении к чему мы себя ведем.
Природа исходно явлена в
присутствии тем, что это последнее
как расположено-настроенное
экзистирует *среди* сущего. Но
поскольку расположение
(брошеность) принадлежит к
существо присутствия, достигая
выражения в полноте понятия
заботы, базу для *проблемы* природы
можно обрести впервые только
здесь.

Р А именно так, что эта редакция миропонятия с самого начала избегает пути традиционной оптической метафизики природы, *ens creatum*.

¶ Но присутствие и Бытие (*Seyn*) само? Еще не продумано, это только *Б. и в. II* [отсутствующая] половина. Присутствие (*Da-sein*) принадлежит к самому Бытию (*Seyn*) как простому схождению сущего и бытия; существо 'истории' — временение темпоральности как первое имя истины бытия.

[\[56\]](#) Онтологическая интерпретация присутствия как бытия-в-мире еще ничего ни

ПОЗИТИВНО НИ НЕГАТИВНО О
возможном бытии к Богу не решает.
Но конечно через прояснение
трансценденции впервые достигнуто
удовлетворительное понятие
присутствия, во внимании к
каковому сущему впредь можно
спрашивать, каково онтологическое
положение дел с поведением
присутствия относительно Бога.

§ Но здесь ошибочное
определение соотношения
'разделения' и трансценденции.
Трансценденция осуществляется в
осуществлении разделения — в
вынесении разницы. — Здесь
подготовка совсем другого начала;

все еще смешано и спутано; втиснуто в феноменолого-экзистенциальное и трансцендентальное 'исследование'; история не как 'скачок', а он? Сбывается в со-бытии.

[\[57\]](#) Res publ. VI 509 b.

^t Нет! при-сутствие вовсе не понято и не узнано, ἐπέκεινα тоже не трансценденция, а αὔαθόν как αἰτία.

[\[58\]](#) Там же, 509a.

[\[59\]](#) Да будет здесь позволено напомнить, что все до сих пор опубликованное из разысканий относительно «Бытия и времени» не имеет в качестве задачи ничего другого кроме конкретно-развертывающего наброска

трансценденции (ср. §§ 12—83; особ. § 69). Это опять же делается для обеспечения *единственно* ведущего намерения, ясно обозначенного в *заглавии* всей первой части, достичь «*трансцендентального* горизонта *вопроса* о бытии». Все конкретные интерпретации, прежде всего таковые времени, подлежат оценке *только* в ориентации на обеспечение *возможности* бытийного *вопроса*. К современной «диалектической теологии» они имеют так же мало отношения как к средневековой схоластике.

Если при этом присутствие интерпретируется как сущее, вообще

способное поставить такую вещь как проблема бытия в качестве принадлежащей к ее экзистенции, то это *не* значит, будто это сущее, способное к собственной и несобственной экзистенции в качестве присутствия, есть всё «собственно» сущее *вообще* среди всего прочего сущего, так чтобы оно было лишь его тенью. Как раз наоборот, в прояснении трансценденции должен быть получен *тот* горизонт, в котором впервые понятие бытия — включая и пресловутое «естественное» — впервые поддается философскому обоснованию *как понятие*. А

онтологическая интерпретация бытия внутри и из трансценденции присутствия все-таки не означает онтической дедукции вселенной неприсутствие размерного сущего из сущего как присутствия.

Что же касается связанного с таким недоразумением упрека в «антропоцентристской позиции» «Бытия и времени», то это слишком старательное передаваемое из руки в руку обличение остается ничего не говорящим до тех пор, пока упускают, продумав прием, *весь ход и цель* развертывания проблемы в «Бытии и времени», осмыслить, что именно через разработку

трансценденции присутствия «человек» входит в свой «центр» так, что его ничтожество в совокупности сущего впервые может и должно стать *проблемой*. Какую в конце концов опасность таит в себе такая «антропоцентристская позиция», которая как раз *все* усилия прилагает *единственно* к тому чтобы показать, что *существо* присутствия, расположившегося гут «в центре», экстатично, т. е. «*эксцентрично*», и что поэтому мнимая свобода точки зрения, идя против всего смысла философствования как сущностно *конечной* возможности экзистенции, есть бред? Ср. сюда интерпретацию

экстатично-горизонтной структуры времени как временности в «Бытии и времени» I, с. 316—438.

и Соответственно существу основания выявить исходное *вникание в основы*. Вникание в основы до всякого обосновывания. Вникание в основы в философии и искусстве, но не в религии. — В III. подступ к деструкции того, что в I., т. е. онтологической разницы; онтически-онтологическая истина. В III. шаг в область, которая вынуждает к разрушению предыдущего и делает необходимым полное перевертывание. В III. существо воли

как *присутствие*, снятие и преодоление всяческих потенций.

V Наоборот: присутствие выдерживает власть, точнее суть истины и основывает так возможность бытия-человеком как бытие-человеком в присутствии , *вот-этом* -бытии!

W Ставит в без-основное (провал основания, без-дна).

X А она во времени как темпоральность.

У Опять же тщетная попытка продумать присутствие (Da-sein), отгораживаясь от истины Бытия (Seins) в ее повороте.

